

مسئلہ اعدائے

شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی

شیخ الحدیث مولانا محمد ادریس کاندھلوی

حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب مدظلہم

ادارۃ المدینۃ العلمیۃ

لاہور، کراچی (پاکستان)

مسئلہ تقلید

از

شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ
 شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد اویس کاندھلوی
 حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب مہتمم دارالعلوم ایفند

ناشر۔

ادارۃ ایشر بہ سیرز ایکسپورٹرز

پتہ: ۱۰۰، جی۔ ۱، کراچی۔ ۱۰۰
 پتہ: ۱۰۰، جی۔ ۱، کراچی۔ ۱۰۰

۱۰۰، جی۔ ۱، کراچی۔ ۱۰۰
 ۱۰۰، جی۔ ۱، کراچی۔ ۱۰۰

۱۰۰، جی۔ ۱، کراچی۔ ۱۰۰
 ۱۰۰، جی۔ ۱، کراچی۔ ۱۰۰

تہذیب

صفحہ

- مسئلہ تقدیر
 از حضرت شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی ۵
- مسئلہ تقدیر
 از شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد اویس کاندھلوی ۵۵
- مسئلہ تقدیر
 از حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب دہلوی ۶۵



مسئله تفریدی

از

شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی حوضہ علم

— — — مع مقدمہ — — —

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع نورانی مرقدہ

ناشر

آلاء اسلامیات ۱۹۱۱ انا سکی لاهور

مقدمہ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

اعقاب مسئلہ ایک طرف اپنے آثار و مظاہر کے اعتبار سے اس قدر اہل ہدایت میں سے ہے کہ کوئی انسان اس سے آنکھیں نہیں کھلا سکتا، اور ہر وہ انسان جو خدا کو قادر مطلق اور تمام قوتوں سے بالاتر تسلیم کرتا ہے خواہ مذہباً وہ کسی فرقہ میں داخل ہو وہ اگر وہ مسئلہ تقدیر سے کسی طرح گریز نہیں کر سکتا۔

دوسری طرف انسان بالطبع حقائق اشیاء تک پہنچنے کی کوشش کرنے کا سوچتا ہے۔ جب اس راہ سے اس مسئلہ میں غمہ کیا جاتا ہے کہ اس کی کنہ اور حقیقت معلوم ہو تو بڑے بڑے دہر و نقی پھیلنے لگتے ہیں، دراصل وہ اس کی نگاہ ہے کہ مسئلہ تقدیر صفات حق کا مسئلہ ہے جس کی پوری حقیقت تک انسان عقل کی پرواز نہیں اور انسانی عقل و فکر کا مختصر سا دائرہ اس کو مانا نہیں سکتا۔

لاتدو کہ الابداد و هو یدون الابداد والقرآن،

اصل کو نظریہ نہیں پاسکتیں اور سب نظروں کو پاسکتا ہے۔

ہر مذہب و ملت کے بڑے بڑے محققین نے اسی مسئلہ پر قلم اٹھا یا لیکن آخری حقیقت

سب کے بیان کی اس سے آگے نہیں بڑھی کہ

کہ حیرت مگرث استقیم کہ قسم

اس دور الحاد و زندہ میں اس کی شہید عنایت تھی کہ اہل عصر کے فلاح اور فہم
 فکر کے مطابق کسی مجلس علماء کے ساتھ کے مختلف مسئلوں کو واضح کیا جائے۔

سیدی و اساتذہ شیخ الاسلام حضرت مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی قدس سرہ کو
 حق تعالیٰ نے بیان و توضیح کا ایک خاص عطا فرمایا تھا اس لئے ہمیشہ کا اہل عصر کی
 نظر پر بھی اس قسم کے مسائل ہیں انہیں پر پڑتی تھیں میرے اساتذہ محترم محدث العصر حضرت
 مولانا سید محمد افود شاہ کشمیری قدس سرہ نے بار بار آپ سے فرمایا کہ پیر اول چاہتا ہے کہ وہ
 مسئلوں کی توضیح آپ مستقل رسالوں کی صورت میں لکھیں ایک مسئلہ سمیرا شاہ انبیاء و مرسلین
 مسئلہ تقدیر پہلے مسئلہ پر حضرت مولانا نے عرصہ ہوا ایک رسالہ "تخریق غبار" کے
 نام سے تصنیف فرمادیا تھا جو اسی وقت شائع بھی ہو گیا دوسرا مسئلہ باقی تھا اس کے
 لئے فرصت کا انتظار رہا تا آنکہ جامعہ اسلامیہ ڈیوبند ضلع سورت میں ایک سال درس
 صحیح بخاری میں آپ نے اس مسئلہ پر ایک جامع تقریر فرمائی یہ تقریر بخاری حضرت
 مولانا کے بیاد سے پوری ضبط کی جاتی تھی یہ مسئلہ بھی اس میں پوری وضاحت و تفصیل کے
 ساتھ ضبط ہو گیا پھر حضرت مولانا نے اس تقریر پر نظر ثانی کر کے چاہا احادیث
 قرآنی اور مسئلہ تقدیر پر خصوصیت سے اعلانے فرمادے اس کو ایک مستقل رسالہ میں شائع
 کرنے کے قائل ہوا مگر حکم نفاذ و قدیر شیخ الاسلام کی حیات میں اس کی اشاعت کیا تو
 نہ آئی اب اللہ تعالیٰ جزائے خیر عطا فرمائے مولانا مرحوم کے برادر خور و بھائی فضل حق
 صاحب عثمانی کو کہ انہوں نے اس کی اشاعت کا انتظام فرمادیا۔

اس رسالہ کا نقد کن پوری قدر و قیمت تو حسرتِ شاہ صاحبؒ ہی پہنچاتے
 مگر افسوس ہے کہ وہ آج ہم میں نہیں لیکن اتنی بات ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ یہ رسالہ
 اس موضوع میں بہت فقیر ہے اور طرح شبہات کے لئے اکسیر ہے۔ اللہ تعالیٰ
 مسلمانوں کو اس سے مستفید فرمائیے۔ آمین

بندہ محمد شفیع عثمانی دیوبندی

مقیم گوانی ۲۹ محرم ۱۳۷۱ھ



4

ایک اہم مشہور اور اس کا ازالہ

فَقَالَ وَجِلَّ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفَلَا تَنْكُلُ عَنْ كِتَابِنَا اِمْرَحْمٰدِ صَلَّی اللہ علیہ وسلم نے جو فرمایا کہ سب کچھ ہے سے متیقن اور تحصیل شدہ ہے، اس پر صحابہ کو یہ شبہ ہوا کہ جب سب کچھ طے شدہ اور یقین و قطع میں چکا اور جو دلائل طے ہو چکا وہی واقع ہو کر رہے گا پھر عمل کرنے سے کیا فائدہ؟ کیونکہ علم الہی میں جو یقین اور طے شدہ ہے، اس کے خلاف ہونا تو ممکن نہیں، عمل کر دیا نہ کرو گم کر دیا زیادہ، اسی کے مطابق ہو کر رہے گا۔ حضرت صلّی اللہ علیہ وسلم نے جو جواب ارشاد فرمایا اس کا حاصل یہ ہے کہ تم عمل کرتے رہو، کیونکہ تم کو کیا خبر ہے کہ اللہ کے علم میں کیا چیز طے شدہ ہے، لہذا تم اپنا کام کرتے چلے جاؤ۔

فقصول بھٹوں میں مست پڑو، اور تم ناگزیر کہو گے وہی جو عظیم الہی میں طے ہو چکا ہے، پھر ایسے بے کار بحثوں میں الجھتے سے کیا فائدہ۔

راہ یہ کہ اگر کسی شخص کا جتنی یا جتنی ہونا اور اسی طرح سعید شوقی ہر صاحب پیسے لکھا جا چکا ہے تو اعلیٰ کی کیا ضرورت! قصہ یہ کہ لکھا تو پھر مالی پورا ہو کر رہے گا نیلت تدبیر

کی دلیل ہے کیونکہ تقدیر میں جہاں یہ لکھا ہے کہ فلاں شخص خوشی یا مسید ہوگا وہیں یہ بھی لکھا جا چکا ہے کہ وہ شخص فلاں فلاں عمل کر کے اس نتیجہ پر پہنچے گا۔ لہذا وہ اعمال بھی مقدر ہوتے اور ان کا صدور بھی تقدیر ہی کا ایک جزو ہوا، پھر اس کے نکلات کیسے ہو سکتا ہے پس یہ سوال کہ ہم عمل کیوں کریں، یا عمل میں زیادہ جان کیوں ہاریں، اس کا جواب یہ ہوگا کہ ہمارے تقدیر میں جن اعمال کے ذریعہ حیات میں پہنچنا یا مصائب کا علاج حاصل کرنا لکھا ہے ان کا صدور بھی ہم سے غرضی و لاعرضی ہے جس طرح دنیا میں ایک مدت متعینہ تک ہمارا جی حیات جن اسباب کے ذریعہ مقدر ہے ان اسباب کی مباحثت بھی تقدیر ہی طوری پر کام ہے۔ لے ضروری ہے، تقدیر میں صرف نتائج و سببات ہی ہیں، ان کے اسباب و ذرائع اور مبادی بھی پہلے سے لکھے ہوئے ہیں۔ لہذا یہ سوال بالکل بے موقع ہے۔

خلاصہ یہ کہ جس شخص کا جتنی یا جتنی ہونا مقدر ہے وہ خواہ کتنی ہی بھٹکے و ٹکرائے کہ اس کی طبیعت آخر کار اسی طرف چلے گی اور وہی اعمالی عالم یا افعال کفریہ اس کے لئے آسانی ہوتے چلے جائیں گے، جو اس کے آخری نتیجہ تک پہنچنے کے وسائل و ذرائع ہیں اور ان اچھے بُرے اعمال کی تفریق و امتیاز جن اسباب پر مبنی ہے مثلاً انزالِ کُتب و ارسالِ رسائل و غیر اسی سبب کا وقوع پزیر ہونا بھی ناگزیر ہوگا، بہر حال جس طرز ایک شخص کا جتنی یا جتنی ہونا مقدر ہے اس کے مناسب اعمال کا صدور بھی مقدر ہے اور اچھے بُرے اعمال کی تقسیم کے لئے کتابوں اور رسولوں کا آنا بھی مقدر ہے، یہ سب چیزیں ایک طے شدہ پروگرام کے مطابق ہو کر رہیں گی۔

انسان مختار ہے یا مجبور

غیر تو ایک سوال و جواب کی تقریر و تشریح تھی جو صحابہ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان پیش آیا تھا۔ اس کے بعد ہاں ایک دوسرا سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہمارے یا اعمال آیا ہمارے ارادہ و اختیار میں ہیں، یعنی ان کے صدور میں ہمارے اختیار کا ارادہ کو کچھ دخل ہے یا ہم بالکل مجبور غرض اور مضطر ہیں یہ سوال اس لئے ہوتا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کے علم کے خلاف ایک ذرہ بھی نہیں بل سکتا، شخص کسی عمل کر سکتا ہے اور کر گیا جو علم الہی میں پہلے سے مقرر اور طے شدہ ہے، تو پھر نظر برعالم اپنے عمل میں مجبور و مضطر نہیں، اور عالم کے اپنے ارادہ و اختیار کو کوئی دخل اس کے صدور میں نہ رہا۔ گویا بندوں کے سارے افعال و نظریات ہو گئے، لیکن فی الحقیقت یہی بات غلط ہے کہ علم الہی کی وجہ سے عالم کا ارادہ و اختیار سلب ہو جاتا ہے۔ ہر چیز کی ایک اسی طرح و تدریج پذیر ہوگی جو علم الہی میں ازل سے طے شدہ ہے ایک مثلاً بلا بھی اس سے تعلقت نہیں ہو سکتا، مگر یہ علم الہی انہی ہمارے ارادہ و اختیار کو پھر بھی سلب نہیں کرتا بلکہ انہی اس کو اور زیادہ ثابت و مستحکم کرتا ہے۔ کیونکہ علم الہی میں مثلاً ہمارے افعال اختیار کے متعلق یہ طے شدہ ہے کہ فلاں شخص اپنے ارادہ و اختیار سے فلاں عمل فلاں وقت میں کرے گا۔ یا علیہ یہ ضروری اور لازم ہوگا کہ وہ شخص اپنے ارادہ و اختیار ہی سے وہ عمل انجام دے اور نہ ایک چیز کا علم الہی کے خلاف واقع ہونا لازم آئے گا جو محال ہے۔

علاوہ بریں علم الہی میں کسی عمل کے مقرر و متعین ہونے کی وجہ سے عامل کا مسلوب الارادہ والا اختیار نہ ہونا ایک اور جہت سے بخیر سمجھ میں آسکتا ہے۔ تھوڑی دیر کے لئے افعال و اعمال عباد کے متعلق بحث کو عجزی رکھئے، میں بوجہ ہمیں کہ خود اللہ تعالیٰ کے جو کچھ افعال و تصرفات ہر وقت اس کائنات میں مشاہد ہیں وہ سب اس کے علم قدیم محیط میں پہلے سے ثابت ہیں یا نہیں؟ اگر نہیں ہیں تو جہل لازم آتا ہے۔ البتہ غائبانہ طور پر چاہے کہ خود اللہ تعالیٰ جو کچھ افعال اس دنیا میں کرتے ہیں وہ سب علم قدیم میں پہلے ہی سے طے شدہ ہیں، کیونکہ جہل امتنع ہے اب سوال یہ ہے کہ خود اللہ تعالیٰ کا کوئی فعل اس کے علم ازلہ محیط کے خلاف ہو سکتا ہے؟ اگر نہیں ہو سکتا، جیسا کہ ظاہر و مستقر ہے تو یہاں بھی وہی بحث آگئی جو تم افعال عباد کے متعلق کر رہے تھے کہ جب علم قدیم سے خلاف نہیں ہو سکتا، تو عامل اپنے میں مجبور و مضطر ہو گا، اس بنا پر تو یہ لازم آتا ہے کہ بندہ تو وہی ہے ایک طرف تو اللہ تعالیٰ بھی قائل و مختار نہ ہو، غم تو افعال عباد کا علم میں تھے، یہاں خود افعال باری کا اضطرر ہی ہونا لازم آگیا۔

پس ثابت ہوا کہ کسی فعل کے ساتھ علم الہی کے تعلق ہونے سے فاعل کا مضطر اور مسلوب الارادہ ہونا لازم نہیں، خواہ وہ فاعل اللہ تعالیٰ ہو یا بندہ۔ مگر تو اصل بات وہی برقی جو میں کہہ چکا ہوں کہ علم ازلہ قدیم عامل کے ارادہ و اختیار کی نفی نہیں کرتا، اسے ایک ناقص سی مثال سے سمجھئے، آپ جانتے ہیں کہ ریل گاڑیوں کی آمد و رفت تار سید لکنا طے شدہ ٹائم ٹیبل بالکل موافق و مطابق ہوتی ہے مگر کیا اس ٹائم ٹیبل کے چلنے اور اس کی حرکت میں ایسا بھی مثل یہ نظر ہو رہے کچھ بھی نکل نہیں، تو بطور تقریباً انہی کے علم الہی بطور ٹائم ٹیبل کے سمجھئے تو قدرۃ

کہ قائم میل بنانے والوں کا علم چوکھو محیط کمال نہیں، نہ تو کچھ ایسے قواعد اصول کی بنا پر ملے کر ملتے ہیں کہ غلط استدلال پر کھڑی نیاں رست چہنچے گی، ان کو یہ غیر نہیں ہوتی کہ کسی دن درمیان میں لائق ٹوٹ جائے گی یا انجن خراب ہو جائے گا، یا اور کوئی حادثہ پیش آئے گا، اس لئے گاڑی لیٹ ہو جائے گی، اس قسم کے حواض و سوانح جزئیہ کالم محیط ان کو نہیں ہو سکتا، لہذا کبھی کبھی ان حواض و حوادث کی بنا پر ان کے ملے کئے جوتے قائم میل سے مختلف رہنا ناگزیر ہے، لیکن اللہ تعالیٰ کا علم چونکہ تمام جزئیات پر مہربان ہے، سو جمیع تفصیلات کا محیط ہے، لہذا ذرہ برابر بھی اس کے علم سے مختلف نہیں ہو سکتا، منہ جی کہ وہ قائم میل بنانے والوں کو بھی اگر ایسا ہی علم محیط حاصل ہوتا، تو مختلف ہو گئے نہ ہوتا، بہر حال یہاں تشبیہ رستے وقت مختلف و عدم مختلف کی بحث نہیں، بلکہ تشبیہ صرف اتنی بات میں ہے کہ انجن کی حرکت اور اسٹیم کے فعل میں اس قائم میل کو کوئی دخل نہیں، انجن اسٹیم کی طاقت اور اپنی حرکت سے دوتا بھوکے اداوہ کے موافق چلتا ہے، قائم میل کا اس حرکت کرنے میں کوئی دخل نہیں، اسی طرح اللہ تعالیٰ کا علم قدیم عامل کی قدرت و اقتدار کو مطلب نہیں کرتا، بلکہ علم تو معلوم کے تابع ہوتا ہے کیونکہ علم اس معلوم کے صحیح انکشاف ہی کا نام ہے، معلوم کے واقع ہونے ہی علم کا کوئی دخل نہیں۔

مسئلہ تقدیر کے متعلق معتزلہ کے عقائد

یہاں ایک حدیث اسباب کے متعلق گفتگو ختم ہوتی، اب میں مستقل طور پر مسئلہ تقدیر

کے متعلق کچھ مزید روشنی ڈالنا چاہتا ہوں۔ صبحِ مسلم کی کتاب اللہ یاں میں ایک روایت ہے جس کا مضمون یہ ہے کہ ایک شخص حضرت ابن عمرؓ کی خدمت میں آیا اور عرض کیا کہ پہلی طرف کچھ لوگ ہیں وہ علم میں اشتغال کر رہے ہیں اور اس کی گہرائی میں گھستے ہیں وہ لوگ کہتے ہیں اَمَّا لَآ قَدْ رَوَانَا اَلَا هُوَ الْمَعْنٰی یعنی تعذیر کوئی چیز نہیں اور بندہ جو کچھ کام کرتا ہے پہلے سے اللہ تعالیٰ کو ان افعال کا کوئی علم نہ تھا (مطالعہ ائمہ) کچھ نہیں جانتا تھا کہ بندے کیا کام کریں گے بلکہ کسی بندے سے کوئی فعل صادر ہو سکنے کے بعد اللہ تعالیٰ کو اس کا علم ہوتا ہے۔ جیسا کہ بعد ازاں افعال کے بعد ہیں اور انہیں بھی کچھ علم ہر جاتا ہے۔

الغرض یہ لوگ اللہ سے علمِ قدیم محیط کی نفی کرتے ہیں۔ افعالِ عباد کے وجود میں آنے سے پہلے ان کا علم اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت نہیں کرتے۔ یہ عقیدہ بعض قدماء معتزلہ کا تھا جیسا کہ ماقلاً نے تصریح کی ہے لیکن بعد میں معتزلہ نے اس عقیدہ کو جس سے حضرت حنبلؒ مسمیٰ کی طرف جہل کی نسبت آتی تھی جو اس کی جناب رفیع میں سخت تریکی گستاخی ہے ترک کر دیا، کہا تصریح بہ الفرقی رفیع العظیم ص ۱۶۱ ج ۱)۔

اب متاخرین معتزلہ کا عقیدہ یہ ہے کہ افعالِ عباد وجود میں آنے سے پہلے ہی اللہ تعالیٰ کے علمِ قدیم محیط میں طے شدہ ہیں اس کو پہلے ہی سے سب کچھ علم ہے کون بندہ کیا کیا کام کرے گا۔ جیسا کہ اہلِ استدلال کا عقیدہ ہے لیکن یہ متاخرین معتزلہ حق تعالیٰ کو جہل کے عیب سے مزین سمجھتے ہوئے مانتے ہیں کہ حق تعالیٰ عباد کا خالق تو ضرور ہے۔ پر ان کے افعال کا خالق نہیں۔ عباد اپنے افعال کے خود خالق ہیں، خدا کا اس میں کچھ دخل

نہیں ہوتا۔ اصل یہ ہے کہ بندے دلوں قسم کے کلام کرتے ہیں، اچھے بھی، بُرے بھی ملتا
اور بدل و نقصان کا بھی ان سے صدور ہوتا ہے، اور مختلف دھما بھی نکالیں، اب اگر بندوں
کے جملہ افعال کا خالق باری تعالیٰ کو مستلزم دیا جائے تو ضرور قیاح کی نسبت اس کی
طرف لازم آتی ہے جو محال ہے، اس سے بچنے کی تدبیر قرار مستلزم نہ تو جیسا کہ ابھی
گزر چکا ہے یہ سوچی تھی کہ سورج سے ظلم باری ہی کا انکار کر دیا جاوے، نہ رہے گا پائس
و تیکھی بانسی، یعنی باری تعالیٰ نے سب مخلوقات کو پیدا کر دیا، اور بندوں میں ہر قسم کے
کام کرنے کی قدرت اور توفیق بھی رکھ دیں، آگے چل کر بندے ان توفیق کو کن کا مول میں
استعمال کریں گے۔ اچھے یا بُرے ہیں، اس کا کوئی علم اُسے نہ تھا، اس نے تو گویا ہنسے
کے لاکھ میں تھوڑے سے دی، آگے پیچھے تھوڑے چھوڑے چھوڑے جہاں جہاں اللہ کرے گا، یا اُسے کسی مصمم
اور بے گناہ آدمی کی گردن پر بٹوے گا، اس کی ذہنی کو پہلے سے خبر تھی، نہ اس میں اس
کا کچھ دخل (العیاذ باللہ)

متاخرین سے سمجھا کہ علم باری کا انکار کرنا تو بدترین جہل و حماقت ہے، ہاں بندوں
کے افعال کو انہی کی ذوات تک محدود رکھا جائے، اور ان کا رشتہ امتساب باری
نہانے سے مستقطع کر لیا جائے، تو پھر ان کے بُرے چلنے کی ذمہ داری بھی انہی پر عائد ہوگا
ضرور قیاح کی نسبت خداوندی تقدیر کی طرف نہ رہے گی، اس لئے یہ دعویٰ کر دیا
کہ بندوں کے افعال خود بندوں کی مملکت ہیں۔ ان کے صدور میں حق تعالیٰ کے ارادے
پر مشیت کو کوئی دخل نہیں، مگر خود بندے اور ان کی تمام توفیق اس خدا کی پیدا کی ہوئی ہیں

لیکن ان توفیقوں سے اچھا یا بُرا کوئی کام نہ کرنا یہ بالکل بے ضرورت کے خستیاں ہیں۔ گویا جس طور سے وہ کسی بے گناہ کو قتل کرتا ہے وہ خدا کی دی ہوئی ضرورت ہے، تاہم اس تلوار کا چلانا یہ بندے کا کام ہے جس سے خدا کے ارادے کا کوئی تعلق نہیں۔ اس طرح اس فعل کی پہلی کاربائی کا یہی تعادل ہے کہ جانب انتساب نہیں ہو سکتا۔ لیکن ان لوگوں نے اس پر غور نہیں کیا کہ انتساب جو ہم کہ طرح اعانتہ جرم بھی جرم ہے، خونِ ناحق کے قاتل اسباب و وسائل اور آلات و قویٰ اگر ایک شخص نے قاتل کے لئے فراہم کئے اور قطعی و یقینی طور پر یہ جانتے ہوئے کہ قاتل دن سمانوں اور توفیقوں کے لئے گناہوں کے قاتل ہی میں استعمال کرے گا، باوجودیکہ وہ فائدہ رکھتا کہ اگر چاہتا تو یہ سامان اور قوت اس کے ہاتھ میں دیتا یا ایسا مفروض کر دیتا کہ اسے قتل پر قہر رہتا ہی نہ رہتی، تو عرفاً یا قانوں کا کسی عاقل حکیم کے نزدیک ایسا شخص جرم مذکور سے بالکل بے گناہ نہیں سمجھا جاسکتا، البتہ اگر اسے اسباب و آلات دیتے وقت یہ علم نہ ہوتا کہ یہنے والا ان چیزوں کو کہاں استعمال کرے گا تو بیشک معذور سمجھا جاسکتا تھا اس اعتبار سے قعداء معتزلہ اپنی گمراہی میں دُعا اندیش تھے کہ انہوں نے شروع سے حکیم الہی تسلیم کرنے سے ہی انکار کر دیا، متاخرین جب علم الہی کی جہد گیری اور احاطہ کو تسلیم کر چکے تو اب عباد کو غافل افعال مان کر بس ان کے لئے عتف کوئی چارہ کار نہیں رہتا کہ اللہ کی طرف شروع کی نسبت سے انکار کر سکیں، کیونکہ اس ظالم قاتل کو آخر پیدا تو اسی نے کیا، اس کے بازو میں قوت اسی نے رکھی جس سے وہ تلوار اٹھاتا ہے۔ اس کے اللہ قدرت اور قوتِ ارادی اور تمام اسبابِ قتل اسی نے

پیدا کئے اور ان پر اس ظالم کو درست رس دی قطعی طور پر یہ جانتے ہوئے کہ ظالم ان سامانوں سے کام لے گا۔ ان مملکت میں تو ہمارے زعم کے مطابق حق تھا اس کی تشریح و تقدیس کیسے قائم ہو سکتی ہے۔ حالانکہ اس تشریح و تقدیس کو ثابت رکھنے کے لئے ہم نے ایک حافی کے سوا کروڑوں حقائق تجویز کئے تھے، یعنی ہر ضد کے کو مستقل حقائق مانا تھا۔ پھر بادشہ سے بھاگ کر پناہ کی پناہ مینے سے کیا فائدہ ہوا جبکہ عباد کو اپنے افعال کا حافی بنا کر اور ایک نوع کا شرک اختیار کر کے بھی نسبت شریعالی اللہ سبحانہ کا الزام جوں کا توں دیا۔

ایک واضح مثال

مثال کے طور پر سمجھئے کہ شہر عمان کو اللہ تعالیٰ سے پیدا کیا۔ اسے خد رستی دی فہم کی عین عین قوتیں اس میں رکھی، سادہ سامان چشم و خشم، قوت و قندار اور ملک و سلطنت کے لوازم اس کے قبضہ میں دیئے جس کے غرور اور فہم میں افا دیکم الاعلیٰ کا دعویٰ کو پیش کیا حضرت موسیٰ کی دعوت حق کو ٹھکرا دیا، بنی اسرائیل پر ظلم کئے اور ظاہری اقتدار پر اترا کہ کہیے لگا، الیہیں لی ملک مصر و ہذا الا تھما رجبوی من تحتہا حالانکہ خداوند خدا اپنے ظلم قدیم سے جانتا تھا کہ یہ طعون ان تمام سامانوں اور قوتوں کو اس طرح کی مشرارت و فساد اور اغواء و اضلال کے کاروں میں مرث کر دے گا۔ اب سامان مغلزلہ سے سوال کیا کہ یہ سب باتیں جانتے ہوئے اسے پناہ ہی کیوں کیا، پیدا ہی نہ کرتے یا پیدا ہونے کے بعد اندھا ٹھکرا، اپنا چ بتا دیتے، یا اس پر فالج گرا دیتے یا سادہ سامان کچھ نہ دیتے، ایک

بھیک جتنا فقیر بنادیتے عمران انوں میں سے کچھ نہ بڑا بلکہ اسباب و وسائل کی مستردی
 انتہا کو پہنچا دی گئی اور سرِ عمران سے پہلے ایس کو دیکھتے جو نامِ مشرک کا مادہ ہے، وہاں
 اس سے بھی زیادہ ضرورت نمایاں ہے۔ الغرض محض افعال کا خالق مان کر بھی وہ عقدہ حل
 نہیں ہوتا جس کے حل کرنے کے لئے اس عقیدہ شرکیہ کے ارتکاب کا تحمل کیا گیا تھا نسبت
 الشرائع کا مشہد پرستور باقی رہتا ہے اور تنزیہ کمال کی تسبیح پوری نہیں ہوتی۔

الحاصل جب متاخرین معتزلہ نے علمِ قدیم کو تسلیم کر لیا تو اب ہم ان سے پوچھتے ہیں
 کہ جب عقدہ توانے کو پہلے ہی سے معلوم تھا کہ غلامی شخص پر نسا و اور شرارت ریاقت
 کرے گا تو اس کو روکنے پر اللہ تعالیٰ کو قدرت ہے تاکہ یہ شرارت نہ ہو سکے، یا قدرت
 نہیں، اگر قدرت نہیں تو عجز لازم آتا ہے اور وہ بھی ایسا بدترین عجز کہ خالق اپنی مخلوق کے
 اور خدا اپنے بندہ کے مقابلہ میں عاجز ٹھہرتا ہے اور اگر روکنے پر قدرت ہے پھر نہیں روکتا
 بلکہ اس کو شرارت کے سامان اور توت سے امداد دیتا ہے تو سفہ لازم آئے گا۔ پس علمِ قدیم کو
 مان لینے کے بعد اشکال سے چھوٹنے کی کوئی صورت نہیں اس لئے امام شافعیؒ نے فرمایا کہ
 "آن سلموا القلادی العلو لمقصودہ علم کو تسلیم کر لینے کے بعد عجز یا سفہ ضرور
 لازم آئے گا جو سب کے نزدیک نقص ہے۔"

افعالِ عباد کی حکیمانہ تشریح

اس کے بعد ادھر بھی غور کرنا چاہیے کہ عباد کو ان کے افعال کا خالق کہنا کہاں تک

قابل قبول ہو سکتا ہے کسی چیز کے خالق ہونے کے معنی بالارادہ وجود عطا کرنے کے ہیں اب دیکھتے کہ مثلاً زید کا وجود خود اس کے قبضہ میں نہیں تھا اس کے قبضہ میں ہے اور اسی کا عطا کیا ہوا ہے اس میں اس کا احساس ثقل، قدرت، قوت ارادی اور حجاج یہ سب چیزیں جن سے وہ کوئی عمل کرتا ہے خدا کی پیدا کی ہوئی ہیں اور آگے چلے مراتب قصد و ارادہ میں حاضر عدیث النفس، ہم اور عزم، کہ حضور و کر کسی فعل اختیاری کے نفس صدور و وقوع کی کیفیت علاحدہ فرماتے ابن سینا نے "قانون" میں لکھا ہے کہ سوکت ارادی جو اعضا سے متعلق ہے اس کی شکل اس قوت سے ہوتی ہے جو دماغ سے بواسطہ اعصاب اعضا میں پہنچتی ہے اس کی صورت یہ ہے کہ عضلات جو اعصاب و دماغات وغیرہ پر مشتمل ہیں جب سمٹ پاتے ہیں تو فوراً جرابادہ عصب سے ملسم اور اعصاب میں نفوذ کئے ہوئے ہے کھینچا جاتا ہے جس سے اعضا بھی کھینچ جاتے ہیں اور جب عضلہ منہسل ہوتا ہے تو فوراً کھینچا پڑ جاتا ہے اور عضو فوراً جڑ جاتا ہے۔ ۱۰۱

اس قسم سے معلوم ہوا کہ نفس انسانی ارادہ کے بعد کسی کام کا ارادہ کرتا ہے تو عضلات کو جو جسم انسانی میں پانچ مراتب میں کشش و غیروہ کے کسی عصب خاص کے ذریعہ جو شستہ میں جس عضو کو چاہتا ہے خاص حرکت دیتا ہے جس سے فعلی مظاہر وقوع میں آتا ہے۔ یہاں یہ امر قابل غور ہے کہ نفس انسانی کو سر سے لے کر پاؤں تک جس عضو کو حرکت دینا ہو تو معذور ہے کہ پانچ سو اسی عضلات اور شستہ اعصاب میں سے اس عضلہ اور اس عصب کو حرکت دینا ہوگا جو اس خاص عضو سے متعلق ہے اور یہ ظاہر ہے کہ

قبس اس کے کسی عضلے اور عصب کو حرکت دیں اس کو معین کرنے کی ضرورت پڑے گی تاکہ خاص اسی کو حرکت دی جائے جس کی طرف توجہ ہے اور معین کرنا اس بات پر موقوف ہے کہ پیش تر تمام اعصاب و عضلات کو بالتفصیل بیان کرنے میں کی مثال بعینہ یہی ہوگی جیسے کہنے کے وقت غم کو حرکت دینے کے واسطے پہلے چند انگلیوں کو منتہی کرتے ہیں جن سے قلم کو حرکت دینا ہوتا ہے پھر ان انگلیوں کو ارادہ و اختیار سے حرکت دیتے ہیں جن سے قلم کو حرکت ہوتی ہے اس موقع پر ہم ان انصاف سے درخواست کرتے ہیں کہ جس عضو کو یہاں بکرات و مراتب حرکت آئے کہ خود و قہراً اپنے وعدہ ان سے درپائنت کریں گے اس اختیار کی حرکت کے وقت کسی عضو یا عصب کی طرف نفس کی اولی توجہ بھی ہوتی ہے یہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ اندر کوئی عضو یا عصب بھی ہے اور کسی چیز کو ہم کہتے ہیں جس سے وہ عضو کھینچتا ہے کوئی اس کی گواہی نہیں دے سکتا کہ اندر ولی کیا کیفیت ہے اور عضلات کو اعصاب کی توجہ کھینچتے ہیں میری دانست ہیں اگر کوئی پوری پوری و بدائی حالت کی ایمان سے خیر دے تو یہی کہے گا کہ عظام و عضلات کو میں تو نہیں کھینچتا بلکہ اتنا معلوم ہوتا ہے کہ ذرا ل عضو کو حرکت دینا چاہتے ہیں پھر جتنا یہ ہے کہ اگر وہ حرکت ہوتی اور دھرا اس کو حرکت ہو گئی یہاں یہ کہا ہے موقع نہ ہو گا کہ عصب و عضلے کو حرکت دینا بھی ہمارے اختیار سے خارج ہے کیونکہ اختیار ہی حرکت ہوتی تو اس کا علم اور اللہ بھی ضرور ہوتا اور یہ نہیں کہہ سکتے کہ حرکت کا ارادہ بیحد عصب و عضلے کی حرکت کا ارادہ ہے اس لئے کہ جب ہمارے وجود ہی میں نہیں کہ عصب بھی کوئی چیز ہے تو پھر یہ کہہ کر کہ اس کی حرکت کا ارادہ ہوا پھر جب حسب تشبیہ

نکلا والا ہے، یہ ثابت ہے کہ بغیر عضلات و اعصاب کی حرکت کے کوئی عضو حرکت نہیں کر سکتا، تو ضرور ہوا کہ وہی عظمت الہیہ باذنات ہو کر مقصور بالذات ان کی حرکت نہ ہو، حاصل یہ ہے کہ تم کے وقت تحریک وغیرہ ہوتی ہے وہ یا خود بخود ہوتی ہے، یہ ہمارے ارادہ سے یا حق تعالیٰ کے خلق سے چونکہ یہ مسلم ہے کہ کسی حادثہ چیز کا وجود بغیر وجہ کے نہیں ہو سکتا، اس لئے خود بخود تحریک و عضلات ہونا باطل ہے اور تیسری سبابت سے ثابت ہے کہ حرکت ہمارے ارادہ سے ہوتی تو اب وہ تیسری صورت باقی رہ گئی کہ حق تعالیٰ ہی کا کام ہے۔ الحاصل لہل کے سلسلہ میں جس سے لے کر وقوع فعل تک کوئی وجہ ایسا نہیں کہ حق تعالیٰ کا مخلوق نہ ہو، اس سے ثابت ہوا کہ جس طرح آدمی کی ذات و صفات منسلک الہی ہیں اسی طرح اس کے جملہ حاکمات و سادات اور افعال بھی مخلوق الہی ہیں۔

سنت الہی کی چمکی نہ نظر فی فضیلت جنگ مولانا انوار اللہ خان سرزم کے اپنے رسالہ ”خلق افعال“ میں کہ ہے۔

افعال عباد کے متعلق حضرت مولانا انوار اللہ خان کی تحقیق

حضرت مولانا محمد فاکم صاحب رحمہ اللہ نے اسی مضمون کو ایک عامیہ مثال میں سمجھایا ہے وہ فرماتے ہیں کہ دو شخص ایک کھیت کی پیداوار پر جھگڑتے ہوئے حاکم کے پاس آتے۔ ان میں سے ہر ایک کا دعویٰ ہے کہ کھیت کی یہ نیار شہید یا پیداوار میری ہے اور میں ہی اس کا مالک ہوں۔ ان میں ایک سے حاکم نے پوچھا کہ زمین کس کی ہے؟ اس نے جواب

دیا کہ زمین میری نہیں دوسرے کی ہے یہ سچ ہی اسی کا تھا، اب پانچویں ہی دسی نے کی تھی، بل بھی اسی نے چلایا تھا، غرض جس قدر چیزیں اور کام اس گھیت کے تیار ہوئے، ٹھک بیش آئے، سب دوسرے کہے ہیں، البتہ ان سب سے جو ہدیہ وار حاصل ہوئی وہ میری ہے میں صرف اس پیداوار کے مالک ہونے کا دعویٰ ہوں، اب بتا، یہ کہ کون سی دنیا کی عدالت ہے جو اس مسخرے کے حق میں ڈکڑن دے گی، بس اسی طرح سمجھ لو کہ افعال عبادین شخاص جن لوگوں اور جن اسباب و آلات و فیروز و قورخ پذیر ہوئے وہ سب من اولہا الی آخر، جب اللہ کی مخلوق ہیں تو نفس افعال حیوان کا مائل اور متوجہ ہے خدا سے بہتے رُخسوں کی مخلوق کیسے بن جاتیں تھے۔

مستزادہ کا انجام

مستزادہ نے خلق کے حق میں غور نہیں کیا وہ ایسا مضحکہ نیز دعویٰ برگز نہ کرتے، اس تمام تقریر سے میل مقصود یہ ہے کہ یہ جو قدما، مستزادہ نے علم ہی کا اٹھا کر دیا یا ان کے متاخرین نے افعال عبادہ و عفاق عباد کو قرار دیا جس کے نتیجہ میں ان کو رکھوں کر دلوں لیا، حقیقی ماننے پر سے، اور ایک ایک بندہ کے حصہ میں لائے گئے، وروں مخلوقات تسخیم کرنی پڑیں، جن کا ہر خدائی مخلوقات سے بھی زیادہ ہو جائے گا، اس گندے طعنہ عداوت پر مستزادہ کو کس چیز نے مجبور کیا، صرف اسی بات نے کہ ظلم کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف لازم آئے تو تجھے یہ دکھانا ہے کہ بالفرض اگر تم اس سے بچ بھی گئے تو کونسا سیر یا، اگر ظلم و غیور کی

نسبت سے قائم ہے اس بجایا تو اس سے زیادہ شائع و قبیح چیزوں کی نسبت میں ملتا ہے
 گئے اسکی پہلی یا آخر یا وسط و صوب سے جھاگ کر آگے کہ بنا ہوا اس کو کہتے ہیں پھر اس پر
 طریقہ کہ جس اعتراض سے پہنچا یا ملتا تھا وہ بھی قائم رہا۔ اس لئے علماء نے لکھا ہے کہ جب تک
 مسئلہ قیام کے ماننے میں شکاکت اور دشواریاں نہ ہوں، مگر اس کا زمانہ ماننے سے
 بھی زیادہ مشکل ہے یہ تو مسئلہ کا حشر تھا۔

فرقہ جبریہ کے عقائد

ان کے باقیان ایک فرقہ جبریہ کہلاتا ہے، معتزلہ نے تو خدا کو اپنے افعال
 کا خالق تسلیم کیا تھا۔ جبریہ کہتے ہیں کہ خالق ہونا تو کجا بندہ اپنے افعال میں بالکل مجبور
 محض ہے، اس کے ارادہ و اختیار کو کوئی دخل اس کے کاموں میں نہیں، اللہ لوگوں کے
 بہار و سزا دہ ہے کہ تم بندہ کو اپنے افعال میں ایسا مجبور محض مانتے ہو جیسے اینٹ پتھر جالا
 تم کو خود بھی انسانی حرکات میں فرق کو مانا کر رہے ہو، مثلاً کاتب کے ہاتھ کی حرکت اور سحر
 کے افعالی حرکت میں فرق یہی ہے آخر ان دونوں حرکتوں میں وہ فرق تم کو بیان کرنا چاہی
 اگر ان میں جس قدر کا انکار کر کے یہ تو یہ محض مکارہ اور بدانت کا انکار ہے اور جس شخص کی بد
 اس حد تک پہنچ گئی ہے وہ قابلِ خطاب ہی نہیں اس لئے کہا جاتا ہے کہ قدر یہ تو لیے ایلائی
 میں خالق ہیں، کیونکہ انہوں نے اللہ کے سوا بے شرارتی تجویز کر لئے اور جبریہ حاکم و
 جلاوت میں گوئے سبقت لئے گئے، کیونکہ حرکتِ انانویہ اور حرکتِ غیر انانویہ اختلافِ سراسر

کھڑکڑا کر میں ایک جاتو بھی فرق کرتا ہے مثلاً ایک کتے کو آپ کے چھوڑا تو کتا اس پتھر کی طرف بھڑک کر نہیں جائے گا، بلکہ پتھر مارنے والے کی طرف متوجہ ہوگا، حالانکہ اس پر جو چٹ پٹی وہ پتھر کی حرکت سے بڑی، لیکن وہ کتا بھی سمجھتا ہے کہ پتھر کی حرکت قسری اور اضطراری ہے، اس کا کوئی قصور نہیں، ایسا ہی اگر آپ نے سانپ پر لاشمی یا شیر پر گولی چلائی تو وہ سانپ اور شیر لاشمی یا گولی چلائے والے پر آئے گا، لاشمی یا گولی کے پیچھے نہیں دوڑے گا، گویا جانوروں کے نزدیک بھی حرکتِ ارادیہ اور حرکتِ اضطراریہ ہیں۔ فسر قی قی اور علم ضروری سے ثابت ہے تو ان کے درمیان کوئی فاصلہ فرق ہونا چاہیئے یہیں سے سند رکب مانے آجا ہے۔

مسئلہ کسب

مسئلہ کسب جس میں بڑے بڑے لوگ ٹھوکر کھا گئے، حتیٰ کہ بعض حکماء نے یہ کہہ دیا کہ جبر و کسب قوام ہیں دونوں میں کوئی واسطی فرق نہیں لیکن یہ بالکل غلط ہے اور وہ قی میں فرق و امتیاز بالکل بے غبار ہے۔ اس کی وضاحت کے لئے پہلے ایک مقدمہ سمجھ لیجئے کہ اللہ تعالیٰ نے جو انسان کو پیدا کیا اس میں کچھ قوی اور اکید کمی میں جیسے کہ حواس اور عقل اسی طرح کچھ قوی عملیہ مثلاً قدرت، امانہ اور مشیت بھی اس میں دویت کی ہیں، جس کے ذریعہ وہ اپنے جوارح و اعضاء و اعضاء وغیرہ کی حرکت چاہے اور جیسا عمل چاہتا ہے کرتا ہے۔ مثلاً کتابت کے لئے قلم اٹھانا، ہر شخص سمجھتا ہے کہ یہ حرکت اس کے امانے اور اختیار سے ہے

کہ اگر وہ چاہے اپنے ہاتھ کو حرکت دے کر کھٹا شریعہ مگر وہ اور جب چاہے اسے روک دے
 ہاتھ کی حرکت اس طرح کی یقیناً نہیں جیسے حرکتِ عقل یا سر دی سے کسی کی حرکت کہ اس کو
 اگر وہ بند کرنا چاہے تو بند نہیں کر سکتا، آخر ان دونوں حرکتوں میں جو فرق ہے وہ کس بنا
 پر ہے، لاجہالہ یہ ماننا پڑے گا کہ اللہ تعالیٰ نے کوئی ایسی قوت انسان کے اندر رکھی ہے جو
 ان دونوں حرکتوں میں فرق و امتیاز کرتی ہے، اسی قوت کا نام ہے قدرت یا قوتِ الہیہ
 جس سے جو وجود غیر موجود ہیں، اسی کے ساتھ یاد ہے کہ حق تعالیٰ کی ذات میں انکسار
 ہی وجود کا خزانہ اور سرچشمہ ہے، جس کا وجود ذاتی ہے، اور جو ان کہیں وجود کا کوئی ذرہ یا
 شاخہ نہ آتا ہے وہ اسی خزانہ سے آ سکتا ہے، مونیانیں عیان و اوصاف، جواہر و اعراض، طبع
 اور افعال اس سے جو چیز بھی ممکنہ وجود پر جلوہ گر ہوگی وہ اسی موجب حقیقی کے اعطاء وجود اور
 افاضہ وجود سے ہوگی، اور جب تک عالم وجود میں باقی رہے گی اسی حق و قیوم کے بقا سے
 رہے گی، بنامیں بندوں کی قاضی حرکات و افعال بھی خواہ وہ اضطراری ہوں یا اختیاری
 اپنے وجود میں آنے کے لئے اسی موجب حقیقی کی قدرتِ مطلقہ اور ارادہ و مشیتِ تامہ کے تحت
 ہوں گے، اس لئے وہ قدرت و اختیار اور قوتِ الہیہ جو ان میں فاعل حقیقی نے پیش
 طور پر ولایت کی ہے وہ بالکل مستقل و خود مختار نہیں ہو سکتی، بلکہ مشیتِ الہیہ کے تابع
 رہے گی، اور قدرت غیر مستقل کہلائے گی، اب کبھی تو انسان کے بدن یا جوارح میں حرکت
 اس قدرت غیر مستقل کی توسط کے بدن ہوگی جیسے حرکتِ ترشش اور کبھی اس کے
 توسط سے جیسے حرکتِ یہ کتاب، تو یوں کہیے کہ اللہ تعالیٰ کی قوتِ کاملہ و تدبیرِ مستقلہ

کا تصرف انسان کے اندر دو طریقہ سے ہوتا ہے۔ بعض حالات میں تو اللہ تعالیٰ کی قدرت مستفادہ دان تو وسط ہماری قدرت وغیرہ مستفادہ کے موافق و متصرف ہوتی ہے جیسا کہ حضور عرش میں اور کبھی اللہ تعالیٰ کی قدرت مستفادہ ہماری اس قدرت وغیرہ مستفادہ کو بیچ میں ڈال کر اپنا تصرف دکھلاتی ہے جیسے حرکت کثابتہ و نحوہ میں، بہر حال دونوں جگہ اصل مؤثر و متصرف و محرک اللہ تعالیٰ ہی کی قدرت کا ملکہ مستفادہ ہے۔ فرق اتنا ہے کہ ایک جگہ اس کی تاثیر و تصرف بلا واسطہ ہے اور دوسری جگہ بالواسطہ اسے ایک مثال سے سمجھئے۔

مسئلہ کسب کے متعلق ایک عام فہم مثال

دیکھو دن کے وقت شمس کی شعاعیں اور اس کا نور پراسر یعنی ہوا توسط قمر ہم تک پہنچتا ہے اور وہی نور شمس بات کے وقت قمر کے توسط سے آتا ہے۔ کیونکہ قمر باجاء حکماء ایک کمرہ مظلمہ ہے اس میں کوئی نور ذاتی نہیں، بلکہ شمس ہی سے نور اندکرتا ہے۔ تو رات کے وقت جو نور ہمیں پہنچتا ہے وہ کوئی دوسرا نور نہیں وہی نور ہے جو دن میں پہنچتا تھا لیکن دن کو بلا واسطہ اور رات کو بواسطہ قمر ہم اس سے فیضیاب ہوتے ہیں لیکن بعض اس توسط و عدم توسط کی توجہ سے اس کے خواص و احکام اور مزاج و تاثیرات بھی کہ نام میں بھی تھا دستہ عظیم پیدا ہو جاتا ہے۔ چنانچہ دن کے وقت شمس کا نور بلا واسطہ زمین پر پڑتا ہے اس کا نام دھوپ رکھا گیا ہے۔ اس کا مزاج سخت گرم ہے زمین حجر و شجر اور انسانی و حیوان پر اس کی ایک خاص تاثیر ہوتی ہے اور اس کے جداگانہ خواص ہیں دیکھو یہی

نورِ شمس جب شب کے وقت بواسطہ کرارین پر آتا ہے اس کا نام دھوپ نہیں چاندنی ہے، اس کا مزاج ٹھنڈا ہے، دوسری غلظات پر اس کی تاثیر پانی حیرت سے انکسار مختلف ہے اور اس کے خواص جدا گانہ ہیں، اس مثال سے واضح ہو گیا کہ ایک ہی چیز جیت واسطہ پہنچے اور ہمیشہ وہی چیز حیرت بالواسطہ پہنچے تو دونوں حالتوں میں اس کی تاثیرات و خواص اور احکام و مزاج حتیٰ کہ نام بھی مختلف ہو سکتے ہیں۔

اسی کو ایک دوسری مثال میں سمجھیے! دیکھئے کہ شمس کی شعاع کسی چیز کو جب بواسطہ پہنچے، اور یہی شعاع جب آتش شیشہ کے واسطے سے پہنچے، ان دونوں صورتوں کے اندر اس کی تاثیرات میں کتنا فرق ہو جاتا ہے۔ بواسطہ جو شعاع پہنچے گی اس کے سامنے کوئی کپڑا یا کاغذ یا لٹرو رکھتے اس میں فوراً آگ نہیں لگ جاتی۔ مگر وہی شعاع جو آتش شیشہ کے واسطے سے آتی ہے تو مگر وہ بالاجیزول میں آگ لگا دیتی ہے اٹھیکر اسی طرح سمجھئے کہ خالقِ حقیقی نے انسان کے اندر سمیع و بصر و غیرہ حواس و ذوق کی طرح ایک قوتِ امدادی اور قدرت بھی رکھ دی ہے، مگر وہ قوت و قدرت غیر مستقل ہے اس قدر کہ ایسی ہی کی طرح سے عطا ہوئی ہے۔ اسی کی مشیت کے تابع ہے اسی کی تحریک سے حرکت کرتی ہے اسی کے ارادے کے مطابق کام کرتی ہے، رتی برابر بھی اس کے غلات نہیں چل سکتی۔ مگر وہ قدرت انسان کے اندر ہے ضرور جس کی بنا پر حرکتِ ارادہ و غیر ارادہ میں مضبوط ہوتا ہے اور انسان شجر و حجر و غیرہ سے ممتاز ہے۔ اب اللہ تعالیٰ کی قدرت مستقل انسان میں کبھی تو بواسطہ و قدرتِ غیر مستقل۔ یہ تصرف کرتی ہے۔ جیسا کہ حرکتِ غیر ارادہ میں اور کبھی بواسطہ قدرت

غیر مستقلہ کے جیسا کہ حرکت ارادیہ میں، اور ہر انسان کی فطرت ہے کہ اس قدرت غیر مستقلہ کی وساطت کے ماتحت جو حرکات و افعال اس سے صادر ہوتے ہیں ان کو اپنا فعل سمجھتا ہے اور اپنی طرف منسوب کرتا ہے پس اسی کا نام کسب ہے جیسے پہل صورت کو جبر کہتے ہیں تو غنائی بندہ نوعی قسم کی حرکات کا حق ثنائی ہوا ہاں بندہ کے اعتبار سے اول جبر محض اور ثانی کسب کہلاتا ہے اور یہ لفظ قرآن کریم سے لیا گیا، فرماتے ہیں لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى النَّاسِ إِذْ أَخْرَجَهُمْ مِنْ ظُلُمَاتٍ إِلَى نُورٍ وَكَتَبَ عَلَيْهِمْ مَنَاسِكَتَهُمْ ۚ إِنَّهُمْ عَنْهَا مُنْجِبُونَ۔ اب کسب کے معنی برے کسی فعل کا بندہ سے ہر لحاظ اس کی قدرت غیر مستقلہ بتخلیق الہی صادر ہونا تو کسب ایک براخی چیز ہوتی دریا ان اختیار مستقل اور جبر محض کے اندر بندہ کو مستقل اختیار حاصل ہے کیونکہ اصل محرک و متصرف اللہ ہی کی قدرت مستقلہ ہے، نہ وہ بالکل مجبور محض ہے کیونکہ اس کی قدرت غیر مستقلہ کا توسط پایا جاتا ہے اور یہ توسط کوئی معمولی چیز نہیں کسب جبر کے مسئلہ میں امام باقری وغیرہ بڑے بڑے لوگ توجہات و تکیہ کو کئے پیچھے گئے اور اس عقیدہ کو دل نشیں طریقہ سے حل نہ کر سکے شیخ اکبر نے "فتوحات" میں اس کو خوب حل کیا ہے اور یہ انہی کا کام تھا، عارفین ہی کا منصب ہے کہ ایسے دقائق کی حقیقت کو واضح اور مشکشف کریں۔

الحاصل جبر کسب کا ایک برزخی درجہ کل آیا تو اب مجازات کے مسئلہ میں بھی کوئی اشکال نہیں رہے گا کیونکہ مجازات کا مدار اسی کسب پر ہے اور چونکہ اس میں فی الجملہ عامل کی قدرت کا بھی تعلق ہے اور قدرت باری تعالیٰ کا بھی دخل ہے، تو اب نہ وہ بات

کہنے کی ضرورت جو مترادف ہے مجازات کے اشکال سے گھبرا کر کہی کہ افعال عباد کے فلاح و جلاوی ہو چکے ہیں سے کروڑوں خالق ماننے پڑتے ہیں اور وہ اس احمقانہ قولی کے اختیار کرنے کی حاجت جو جبر پر نے اختیار کیا کہ بندہ اپنے افعال میں لینٹ پیچھے کا طرح جو جبر محض ہے جو مشاہدہ بدہمت اور جانودوں کی سمجھ کے بھی خلل ہے، جیسا کہ ہم تفصیلًا عرض کر چکے ہیں۔

المستند ایک شبہ یہ رہے گا کہ ہم کے ماننا کہ افعال اختیار یہ انسان کی قدرت غیر مستند کے توسط سے صادر ہونے کیلئے، مگر وہ قدرت غیر مستند تو اللہ تعالیٰ ہی کی مشیت و قدرت کے تابع ہے، اس کے بدون کچھ بھی نہیں کر سکتی، فی الحقیقت اللہ تعالیٰ کی قدرت مستند ہی سب تصرفات کرتی ہے اور اللہ کی قدرت مستند ہماری اس قدرت غیر مستند پر حاکم ہے لہذا اس قدرت غیر مستند کا فعل اس قدرت مستند کا ہی ہوگا، تو اب وہی اشکال پھر عود کر کر آیا، کہ ای افعال پر انسانی کو جزاء و سزا کیوں دی جاتی ہے، لیکن اصل شبہ کا اصل منشاء یہ ہے کہ ہم نے اپنے خیال میں اللہ تعالیٰ کی ممانعت کو اس دنیا کی مجازات پر قیاس کر رکھا ہے، حالانکہ یہ قیاس غلط ہے، اللہ تعالیٰ کے یہاں ممانعت محض بطریق انتقام و جزا نہیں بلکہ بطور تسبیب طبعی کے ہے، یعنی اللہ تعالیٰ نے اس عالم اسباب و سببات کا ایک طویل و عریض سلسلہ پیدا کیا ہے اور اسباب کے اندر ایک نوع تاثیر رکھ دی ہے کہ جب کوئی سبب وجود میں آتا ہے تو اذن اللہ مسبب اس پر رتبہ برجاتا ہے جیسا کہ اس دُنیا کی چیزوں میں آپ دیکھتے ہیں۔ مثلاً آگ میں قدرت نے احراق کی تاثیر رکھ دی ہے، لہذا ہر

میں یہ تاثیر ہے کہ وہ انسان کو مذک کر دیتا ہے اب جو شخص بھی زہر کھائے گا بشرط عدم موانع اس کی تاثیر متحقق ہو کر رہے گی خواہ اپنے قصد و ارادہ سے کھائے یا جبراً واکرہاً کوئی آ سے کھلا دے۔ بہر حال اس کی "تاثیر ظاہر ہو کر رہے گی، دخل ہذا القیاس مبادی دنیا اسی اسباب و مسببات کے سلسلہ میں جکڑا ہوا ہے، اور کوئی نہیں بتلا سکتا کہ عدل مسبب ہیں ایسی تاثیر کیوں ہے کہ اس پر وہ ہی سبب مرتب ہو، اگر مراد کہ کوئی شخص دو چار جگہ اس کی کوئی وجہ بنلا بھی دے تو پھر اس کی وجہ نہیں بتلا سکتا مثلاً کوئی مہسے کے آگ اس لئے جلائی جاتی ہے کہ اس میں حرارت مضطرہ موجود ہے لیکن اس میں اس درجہ کی حرارت مضطرہ کیوں موجود ہے اس کا کوئی جواب نہیں ہو سکتا، اسی حرت دیکھتے کہ انگور کے درخت پر انگور لگتا اور نیم کے درخت پر نہ بولی گئی ہے۔ اس دائرہ میں "کیوں" کے سوال کا حق ہی نہیں، سوائے دنیا کے اس کا جواب نہیں دے سکتی کہ انگور کے درخت پر انگور ہی کیوں لگتا ہے، بیوں کیوں نہیں لگتی، دبا نکس ؟ زائد از زائد و باغ کھیا کر ہی کہہ سکتے ہیں کہ اس کی صورت نوعیت کا تقاضا ہی ہے، اگر پوچھا جائے کہ انگور کی بیوں کی صورت نوعیت کا یہ تقاضا کیوں ہے ؟ نیم کی صورت نوعیت کا کیوں نہیں ؟ تو کسی کے پاس کوئی جواب نہیں۔

میچروں کے لائینی مفروضات

یہ دہریہ لوگ جو اللہ کو نہیں مانتے وہ کہتے ہیں کہ مادہ یعنی اجزاء المقتدرہ

جن کو یہ ایہتر کہتے ہیں، انہی اجزائے ذرات سے عالم کی پیدائش ہوئی اسی ذرات کی
 واقعی حرکت اور جوالانی سے بعض اجزاء سے زمین بن گئی اور بعض اجزاء سے چاند سورج
 وغیرہ بنے، وغیرہ لکن اب اگر ان سے کوئی سوال کرے کہ جن اجزاء سے چاند سورج بنے
 ہیں ان سے زمین کیوں نہ بن گئی وہ بالعکس، اسی طرح اگر سوال کیا جائے کہ جن اجزاء سے زمین
 کھنڈ چڑی بنی ان سے پاؤں کے ٹکڑے کیوں نہ بن گئے؟ پھر جن اجزاء سے سمندر ہے ان
 میں کتنے علوم و اولکات اور مسابحات و کمالات رکھے ہیں، یہ غنوم و کمالات ان اجزائیں
 کیوں نہ رکھ دیتے گئے جن سے پاؤں بنا ہے؟ حساری و دنیا کے طلاعت و دہریے بھی اس
 کا جواب جزا سے کہیں دے سکتے کہ ان اجزاء میں یہی استعداد تھی، اب اگر سوال کیا
 جائے کہ ان اجزاء میں یہی استعداد کیوں ہوئی عکس کیوں نہ ہوا؟ تو اس کی کیوں نہ
 جواب دینے سے دنیا ہار رہے اور رہے گی۔

ہلے شک ان سوالات کا جواب ہم موجدین بھی نہیں دے سکتے مگر موجدین اور
 موجدین میں یہ فرق ہے کہ ملاحدہ تو خود بھی اس راز کو نہیں جانتے، اور جس مادہ سے شعور کو
 انہوں نے اپنا خالق بنا رکھا ہے وہ بھی کچھ نہیں جانتا، بلکہ وہ تو ان سے بھی بدتر ہے، یہ ملحد
 کم از کم عقل و روایت شعور و ادراک اور قدرت و ارادہ تو رکھتا ہے، وہ بالی حاسے کو اختیار
 بالکل بے شعور حیرانہ و عیقل ہے، تو ملحد نہ خرو جانتا ہے اور نہ اس کا خدا کچھ جانتا ہے، نعمت
 الثانیہ دالظہور، بنیاد موجدین کے، بیشک وہ بھی اس سلسلہ اسباب و مسببات
 کے رادوں سے واقف نہ ہیں، مگر ان کا خدا خالق و مالک و مدد لاشریک نہ سب

کچھ ہانتا ہے اس کے علم محیط سے کوئی چیز خارج نہیں، لہذا اس دنیاوی مہمات کی طرح اللہ تعالیٰ کی مہمات محض بطریق اعتقاد نہیں، بلکہ بطریق نسب طبعی کے ہے۔ انسان جو کچھ اس دار دنیا میں کرتا ہے، آخرت میں اسی عمل کے ثمرات ملتا، مثلاً مرتبہ ہوں گے، مثلاً ایمان والوں میں سے ہوں گے، یا کفر اور کفر میں سے ہوں گے، یا اللہ کے ہاتھ سے ہوں گے اور اس کے وعدہ سے ہوں گے۔

پس ایمان والے اعمال صالحہ کی وجہ سے جنت میں ہوتا ایسا ہی ہے جیسا کہ خیرہ کا ذریعہ غیری جواب دہانہ کھانے سے راع کو قوت و تازگی پہنچتی ہے، دوسری طرف کفر اور معاصی کی تاثیر طبعی یہ ہے کہ اپنے مرکب کو تباہی کے گڑھے میں پھنک دے جسے جہنم سمجھتے ہیں۔ پس کفر اور معاصی کی وجہ سے دوزخ میں ملنا ایسا ہی سمجھئے جیسے کوئی شخص زہر کھا جاتے تو اس کے لئے ہلاکت لازمی ہے۔

اعمال کے نتائج

اب اگر یہ سوال کیا جاتے کہ ایمان اور اعمال صالحہ میں وہ تاثیر اور کفر و معاصی میں یہ تاثیر کیوں رکھی، معاملہ بالکس کیوں ڈھنڈھا، تو میں پہلے ہی کہہ چکا ہوں کہ اسباب و مسببات کے دائرہ میں جو کچھ تاثیر و تاثر کا طبعی سلسلہ ہے اس میں کیوں اسے سوال کی کڑی نہیں اور نہ عالم کی مشیائے چیزوں میں یہی کیوں، کا سوال ہو سکتا ہے جس کا مختصم جواب کسی کے پاس نہیں، لہذا یہاں یہ سوال لایا یعنی ہے، اور دیکھتے اظہار اپنے یا پہلے لکھا۔ کے

تجربہ سے بتاتے ہیں کہ نفل دوا کی یہ تاثیر لاریہ مزاج ہے، وہاں پھر حال کسی کے دل
 ہمیشہ عین آتا کہ اس کی یہ تاثیر کیوں ہوئی؟ اسی طرح انبیاء و جبر و روحانی و باطنی اطباء و
 انہوں نے بعض افعال خوب یا افعال جوارح کی تاثیرات بتلا دیں تو اس مسئلہ شور و شغب
 اور لامعنی سوالات کی بھر مار کیوں ہے؟ گفت ہے ایسی عقل پر کہ ان معمولی اطباء کے
 دانت پر تو معمول پیدا نہیں کرتی، انکا انبیاء علیہم السلام کی بتلائی ہوئی باتوں پر لغو سوال
 کرنے میں اتنی جبری ہے، تو اصل سنگ مشہد کی یہ ہے کہ وہاں مجازات کو ہم نے دینا
 کی مجازات پر قیاس کر دیا یہی غلط ہے وہاں کی مجازات صرف اسباب و مسببات کا ایک
 طبعی سلسلہ ہے اس دار و دنیا میں جو کچھ ہم کسب خیر و شر کرتے ہیں، میری احوال کمزور و ہلا
 جا کر خاص خاص شکل اختیار کر لیتے ہیں، چنانچہ ایک حدیث میں آتا ہے کہ جنت قیقان یعنی
 چٹیل میدان ہے، تمہارے ہی اعمال وہاں جا کر خاص خاص اشکال اختیار کر لیتے ہیں
 مثلاً تم نے یہاں سسجیاں اٹھ کھا، یہ کلمہ وہاں جا کر ایک درخت بن گیا، اسی طرح دوسرے
 اعمال صالحہ کو کچھ لیتے اور اعمال مستہ جس قدر میں یہی وہاں ساپہل اور کچھوں کی شکل
 میں منھل ہوئے ہیں، اسے یوں خیال کیجئے کہ جب ہم کوئی نیک دین میں ڈالتے ہیں تو
 اس سے درخت اُگتا ہے اس درخت کی اہل مع اس کی شاخوں، پتروں اور پھول پھل کے
 وہم و گم ہے، وہی بچہ چند دنوں میں پشگل و صورت اختیار کر لیتا ہے، اسی طرح ہمارے
 اعمال انجام کار وہ شکل و صورت اختیار کریں گے جس کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے۔ اب یہ
 سوال کرنا کہ نفل دوا سے جنت میں فلاں درخت کیوں اُگا، ایسا ہی ہے جیسا کوئی یہ

پہلے کہ آدم کی گھٹلی سے آدم کا دھن کیوں نکلا، عبا من کا یودا کیوں نہ بن گیا یونگیوں
 کے غم سے چاول کیوں درپیدا ہوئے، ظاہر ہے کہ ان سوالات کی عقدا کے نزدیک
 کوئی گنجائش نہیں، اور سب کا جواب ایک ہی ہے، مگر اس میں استغدادیں ایسی تھی یا اس
 کی سورت نور میں کا اقتضا ایسی تھا۔

اب میری اس قصہ میرے یہ بات بھی بخوبی واضح ہو گئی کہ اگر بالفرض بندہ
 مجبوراً اس بھی مرتبہ جیسا کہ جبر کا خیال ہے اور اللہ تعالیٰ بندوں کے ان افعال مضطرب
 میں یہ تاثیر رکھ دیا کہ انہی پر عذاب و ثواب مرتب ہو تب بھی عبادت کی مذمت کوئی
 اشتغال نہ ہوتا کیونکہ جب عبادت بطور سبب طبعی ہوئی تو ضروری نہیں کہ سبب پر سبب
 کا ترتیب صرف اسی وقت ہو جب سبب مادے اور انشائیہ سے مادہ مرکب کو ہے، قرآن
 بہت سے اسباب طبعیہ میں برابر تجزیہ کرتے ہیں کہ سبب کا تحقق الارادہ ہو یا بلا
 ارادہ سبب اس پر مرتب ہو جاتا ہے لیکن جیسا کہ ہم پہلے تحقیق کر چکے ہیں ارادہ نہیں۔
 اللہ تعالیٰ نے افعال عباد میں عباد کو بالکل مجبور و مضطرب نہیں بنایا، بلکہ جبر محض اور اختیار
 مخلوق کے درمیان کسب کی راہ ان کے لئے کھلی رکھی، اور کسب جبر و تشدد کو جس میں
 فی الجملہ عباد کے خستہ کار و ارادہ کو ذلیل ہے و ذلیل جنت و بد و جہنم کا سبب ٹھہرایا لگے
 یہ محال بالکل غور ہے کہ سبب یا ہی یہ سببیت اور تاثیرات کیوں رکھیں، کیوں کہ یہ سوال
 کو دنیا جہ کے سبب سبب پر وارد ہو سکتا ہے، اس کا جواب سادہ تو دنیا و دنیا
 وے کی دینی تہمیں دے سکتے ہیں۔

نوشتہ تقدیر مطابق استعداد ہے

بہتر ہماری تفسیر بالہ سے ایک اور بات بھی واضح ہو گئی کہ جن اشخاص کو ازل سے شقی یا سعید نکل دیا گیا ہے جس کے مطابق عمل دنیا میں اور پھر آخری انجام میں تقدیر پناہ نام کرتی رہتی ہے، اس پر یہ سوال کرنا بے موقع ہے کہ شقی کو سعید یا سعید کو شقی کیوں نہ تجویز کر دیا گیا۔ ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے علم اعلیٰ میں جس شخص میں جسم چیر کی استعداد پائی جاتی تھی لہذا نوشتہ تقدیر سی کے مطابق ہے، آگے یہ کہا کہ نہ پیر میں یہ استعداد کیوں رکھی ہو کر میں کیوں نہ رکھ دی، ایسا ہی ہے جیسے کوئی کہے کہ آگ میں حرارت و احراق اور پانی میں برودت و تبرید کی صفت کیوں موجود ہے۔ اگر کہا جائے کہ جس مادہ سے آگ یا پانی بنا اس میں ایسی ہی استعداد تھی۔ پھر وہی سوال ختم ہو گا کہ دونوں کی استعداد دونوں میں یہ فرق کیوں ہوا اور کہاں سے آیا جس طرح استعداد کے لحاظ پر پہنچ کر کوئی شخص اس "کیوں نہ" اور "کہاں سے آیا" کا جواب نہیں دے سکتا ہم پر بھی اسی "کیوں نہ" گئی۔ یا "کیوں پائی گئی" کی جواب وہی ضروری نہیں۔ لیکن سب کے بجز عن الجواب سے حقائق مشیاء بدل نہیں سکتیں، وہ جوں کی توں رہیں گی، لا یسئل عتنا یفعل دھم یسئلون و ان اذی و بک الملتحمی۔

یہاں پہنچ کر مناسب ہے کہ حضرت شاہ ولی اللہ قدس سرہ رحمہ اللہ ایک جگہ نقل کر دیا جائے جو انہوں نے کسب فیروز شریعہ کے مدار ثواب و مذاب سونے کے سلسلہ

میں بیان فرمایا ہے، میں اسے ایک موٹی سی مثالی سمجھتا ہوں، مثلاً تین چار سال کا ایک بچہ ہے، پیسے لڑکوں کو پتنگ اڑاتے ہوئے دیکھ کر اس کو بھی خواہش ہوتی ہے کہ پتنگ اڑا سکے مگر اس کو اتنی قوت و قدرت نہیں کہ وہ پتنگ اڑا سکے اور اس کو کچل کر سنبھال سکے، تو یہ صورت خستہ یا رگ جاتی ہے کہ اس کا باپ یا بھائی یا اور کوئی بڑا آدمی پتنگ اڑاتا ہے اور وہ بچہ اپنا ہاتھ پتنگ کی دھڑکڑکٹے رکھتا ہے، ظاہر ہے کہ اس صورت میں حقیقتاً واصلانہ پتنگ اڑانے والا وہ شخص ہے، بچہ خود اس پتنگ کو اڑاتا نہیں بلکہ اڑا سکتا ہے، بعض ایک معمولی اقتران و اتصال اس کے ہاتھ کا دھڑکتے ہے، مگر اس معمولی اقتران و اتصال کی وجہ سے وہ اپنا اتران تصور کر لیتا ہے۔ اگر اس کے ہاتھ سے دھڑکڑکٹا جائے تو روتا ہے اور ساتھ لگا رہنے سے خوش ہوتا ہے، تو یہ جو کسب کا درجہ اور درمیاں میں قدرت غیر مستقل کا اقتران و اتصال رکھا گیا یہ اس لئے کہ انسان کی فطرت ہی یہ ہے کہ جس فعل کو وہ اپنا سمجھے کہ وہ حقیقت متعین و مؤثر کوئی اور ہو، مگر اپنا فعل سمجھے کی وجہ سے اس کے اثرات کو قلب تسلیم کر رہا ہے اور دل اُس سے شیعہ اور شیعہ ہوتا ہے، دیکھو کہ اُپر کی مثال میں بچہ صرف اپنا ہاتھ لگا لئے، کہنے کی وجہ سے پتنگ اڑانے کو اپنا فعل سمجھتا ہے اور اس سے اس کا قلب متاثر ہو جاتا ہے، حالانکہ اصل میں پتنگ اڑانا اس شخص سے حاصل ہے اور جس فعل کو انسان اپنا فعل نہ سمجھے، دوسرے کا تصور کرے اس سے کوئی اثر و اتصال حاصل نہیں ہوتا، مثلاً ایک شخص کبھی خود اپنے زیادہ سے غارت نہیں پڑتا اور سدا

آدمی اس کی گردن کھٹا کر چلا اس کو اڑھٹھا کر دیتا اور زمین پر گرا دیتا ہے کیا اس جبری دیکر وہ مجبور ہے۔ اس کا قلب کچھ مشاعرہ و مضامین ہو گا ہرگز نہیں اور اگر خود اپنے ارادہ و مستیاء سے نواز پڑھتا جیسی بھی پڑھتا کچھ نہ کچھ اشعار پر ضرور قیام اور کسی حد تک میں اس کا دل نواز کے رنگ کو مستعمل کرتا۔

الفرض انسان کی فطرت ہے کہ جس نعل کو وہ اپنا نعل سمجھتا ہے اس سے اس کا قلب متاثر و متصفیع ہوتا ہے اور یہ بھی انسان کی فطرت ہے کہ جو نعل و نعل اس کی فطرت غیر مستفاد کے اقتران و وساطت سے جو اسی کو وہ اپنا نعل سمجھتا ہے اور اسے اپنے عقیدے اور جرم و یقین کے ساتھ کٹھنہ خود بھی اس عقیدے اور یقین کے وضع کرنے پر قادر نہیں ہوتا اور جو نعل اس فطرت غیر مستفاد کے اقتران و وساطت سے نہ ہو اس کو وہ اپنا نعل نہیں سمجھتا، بہر شخص اپنے ویدائی کی طرف رجوع کر کے نصاف کے ساتھ خود کرے۔ جب کوئی نعل اختیار کرتا ہے وہ کہتا ہے تو اس کا دل اور اس کا ضمیر کیا سمجھتا ہے اس نعل کو اپنا نعل سمجھتا ہے یا دوسرے کا، و کفاک شہادۃ و جد ادک و تو یہ جو قدرت غیر مستقلہ کا ایک اقتران و توطیہ ہے جس کی وجہ سے انسان فطرتاً ایک نعل کو اپنا نعل سمجھتا ہے اور اپنی طرف مائل ہوتا ہے۔ اسی کا نام گسب ہے۔ چنانچہ شیخ اشعری کا لفظ بھی یہی ہے مگر کسی معنی ایک اقتران ہے۔

خلاصہ بحث
 خداوند کلام یہ کہ حقیقت کو دنیا میں سب کچھ امتدادی کی

تقدیر کا وہی کے تصرف و اقتدار سے ہوتا ہے مگر وہ یہاں میں قدرت غیر مستقلہ کے اقتدار و وساطت کی وجہ سے انسان اس کو اپنا فعل قرار دیتا ہے اور اسی بنا پر عمل کر کے اثرات سے اس کا قلب ایک طرح رنگ چھوڑتا ہے لہذا اس پر جزا و سزا بھی مرتب ہوتی ہے، اگر کوئی مشابہ کرے کہ ثنائی حکومت میں چونکہ وہ ہوا ان پکڑ تھا اس لئے غلط فہمی سے اس نے ایسا سمجھ لیا کہ ہم تو بچتے نہیں بلکہ عاجل باطن سمجھ داریں۔

جواب اس کا یہ ہے کہ اس پکڑ کی جزائیت بڑے آدمی کے ساتھ ہے اس سے کہیں کہ نسبت ہم کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ حاصل ہے۔ بلکہ کچ تو یہ ہے کہ کوئی نسبت بھی حاصل نہیں، ذرہ تراب کی باب الارباب کے سامنے کیا حقیقت ہے۔

اب حاصل اس محسوسہ تقریر کا تین باتیں ہوتیں، ایک تو یہ کہ میرا خستہ یا رپ فرق یا اختیار توسط قدرت غیر مستند کے ہے، دوسری یہ کہ آخرت کی جزا و سزا محض عرفی انتقام کی طرح نہیں بلکہ بطریق تسبیح طبعی ہے، تیسری یہ کہ نفس انسان انہی اعمال کے اثر سے متلون و متغیر ہوتا ہے جن کو وہ اپنا عمل سمجھے، دوسرے کے اعمال سے وہ اثر قبول نہیں کرتا اور وہ اپنا عمل اس وقت سمجھے گا جب اس عمل کے حدود میں اپنی قدرت غیر مستقلہ کا اقتدار و وساطت دیکھے ان تین باتوں کو پیش نظر رکھنے سے سب اشکالات انشاء اللہ منحل ہو جائیں گے۔

اب ایک اور چیز باقی رہ گئی وہ یہ کہ اہل السنۃ و الجماعت شر و تباہ کا خالق بھی اللہ تعالیٰ ہی کہتے ہیں پس میں بظاہر اللہ تعالیٰ کی طرف تملک کی نسبت لازم

آئی ہے جس سے مجھے کئے لئے منزلہ کے تبدیل کا خالق افعال ہوتا ہے کیا تھا اس کے
 متعلق مختصر اتنی بات یاد رکھو کہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایک چیز کی نسبت اگر دوسری
 اس نام سے الگ کر کے دیکھی جائے تو بہری اور خراب ہے مگر وہی چیز دوسری چیزوں کے
 ساتھ ان کے محسوسات کو حسین دلیل بتا دیتی ہے یعنی وہ چیز میں کل الوجود نہیں ہوتی، بلکہ
 اپنے عمل کے اعتبار سے فی حد ذاتہ شرمزدہ کے باوجود اپنے اندر کوئی پہلو دوسری
 جہت سے خیر کا بھی رکھتی ہے نشان کے طور پر ایک حسین و جمیل عورت کو لیجئے۔ جسے دیکھ
 کہ ہزاروں آدمی عاشق ہو جاتے ہوں، اگر اس کے سر سے سب ال کاٹ کر پٹھہ کر دیں اور
 اس کے بدن سے خرق اور پیٹ سے تمام لاقشیں نکال کر ایک ٹشٹ میں رکھ دیں تو ان
 گندی چیزوں میں کوئی حسن نظر نہیں آئے گا، بلکہ ان چیزوں کو پٹھہ دیکھ کر اس کے عاشق
 کا جی بھی تنہا لگے گا۔ اس کے باوجود مجبوری حیثیت سے یہی مناجات جب اس کے
 پیٹ کے اندر آنتوں میں ہوں، اور یہی گند خرق جب اس کے رگوں میں دوڑ رہا ہو اور
 یہی ال جب اس کے سر پر پڑ پڑتے ہو تو یہاں اس کی محبوب صورت کی ضمانت اور حسن
 رونق کو دہرایا کر کے دے رہے ہیں۔

دوسری مثال سمجھ لیجئے ایک مکان ہے نہایت خوبصورت عالی شان اس میں تمام
 قسم کے سار و سامان ہیں بہترین کمرے ہیں، لائحوں روپے کا فرش چمکے اور قیرسم کی آرائش
 آرائش کے سبب لباس میں ہتیا ہیں اگر اس مکان میں غلام (قصداً حاجت کی جگہ) نہ ہو
 تو ہر شخص اس مکان کو خراب اور ناقص کہے گا، دیکھتے وہ غلام کی نعمت گندی فیکہ ہے

مگر محسوس حیثیت سے مکان میں اس کا وجود بھی ضروری ہے جس کے بدون مکان کی تکمیل نہیں ہو سکتی۔

تیسری مثال اور ایجے کسی زہریے ذہل وغیرہ کا دھبہ سے ڈاکٹر نے ایک عضو کو لات جسم سے علیحدہ کر دیا اب اگر خاص اس عضو کی حیثیت سے دیکھا جائے تو ڈاکٹر کا ایک عضو کو بدن سے علیحدہ کرنا شرع ہے، مگر مجموعہ میں بدن کی حیثیت سے دیکھو تو خیر ہے، کیونکہ اس کی دھبہ سے سارے اعضا جلتے ہیں جو رہے تھے اور اندیشہ تھا کہ اس کی سمیت سارے بدن میں سہولیت ذکر جائے۔

اس قسم کی ہزاروں نظائر و شواہد میں مجھے صرت یہ دکھانا ہے کہ مرتب کے اور بعض اجزاء کو فی نفسہ ولی حدود و پیشک قیوع و مشترکات کا مکتا ہے مگر فی قیوع جز در سرے اجزاء کے لحاظ سے یا مجموعہ کے جن میں خیر و حسن بھی ہو سکتا ہے اس حیثیت سے کوئی بھی اس کو قیوع و مشترکات نہیں کرتا، بلکہ اس جز کے زہر نے ہے اس محسوس مرتب کو ناقص و ناتمام قرار دیا جاتا ہے۔ لہذا اس جز و مشترکات کے جانے والے کو کوئی برا نہیں کہتا بلکہ اس جز کا دینا برا شمار کیا جاتا ہے، جیسا کہ ایک بہترین عالی شان مکان بنایا اور اس میں بہت انتظام بنایا تو پھر کھلی جانے والے کو برتوت کہے گا۔

پس اہل سنت و اجماع یہ کہتے ہیں کہ شرعی نصیبہ ہے مگر مجموعہ عالم کے حق میں وہ شر نہیں، کیونکہ اس کے بدون عالم کی تکمیل نہیں ہو سکتی تھی۔ آخر بیش عالم کی غرض ملکیت کے پیش نظر اس کو پیدا کرنا بھی ضروری تھا۔ لہذا اندرونی قیاح کی تخلیق میں کوئی برائی نہیں۔

بلکہ ان کی تخلیق میں حکمت ہے ان کے بدن عالم ہیئت مجسمی نامکمل رہتا اور ان ضرورت
تبارج کے ساتھ صفت خالقیت کے متعلق ہر نے سے نفی اس تخلیق میں کوئی قیامت و
شناخت نہیں آتی۔

الحاصل کسبِ شرک کا صعب کے حق میں شرع مگر خلقِ شرعانی کے حق میں شرع
نہیں اسے ایک مثال سے سمجھئے ایک جگہ ہے جسے چمستان کہتے ہیں جس میں رنگہ رنگ
کے پھول کھل رہے ہیں ان کی پہلو دیکھ کر آنکھوں کو تڑاوت اور ان کی پاکیزہ و لطیف
خوشبوؤں سے دل و دماغ کو ناز کی مائل ہوتا ہے، اسی چمن کے پہلو دوسری جگہ ہے
جہاں ٹھوڑی بڑتی ہے اور نجاسات و قافیات کے ڈھیر لگے ہوئے ہیں جو کی بدبو سے دماغ
بچھنے لگتا ہے اور جہاں چلتے سے بدن اور کپڑے ٹوٹ جاتے ہیں، رات کی سخت تاریکی
میں انسانی بصارت و ولول میں کچھ مستیائز نہیں کر سکتی۔ ہاں جب سورج کی روشنی یا
چاند کا نور اس کائنات اراضی پر اپنی شاعریں ڈالتا ہے، تو وہ شاعر جس طرح اس
سرسبز شاہدِ گلستان پر پڑتی ہیں اسی طرح اُس گندی پلید جگہ پر بھی پڑتی ہیں اور دونوں
کو روشن اور ممتاز کرتی ہیں راب کیا یہ گمان کیا جاسکتا ہے کہ اس پلید گندی جگہ پر واقع ہوئے
کی وجہ سے وہ روشنی اور نور بھی پلید ہو گیا؟ کوئی گمان نہیں کر سکتا بلکہ وہ نور و روشنی برابر
اپنی صفت و لطافت پر ہوتی ہے اور پاکیزہ جگہ بخالہ پاکیزہ اور گندی جگہ بخالہ
گندی رہتی ہے۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ کی تخلیق کو سمجھو تخلیق کی ہر کسی چیز کو عدم کی ظلمت سے نکال کر

نور و جہد سے روشنی کرنا تو جب کر دو جو کی مشاعروں نے اپنے منابع سے نکلی کر خدائے عالم یا
 اعیان ثابۃ کو چمکایا نہ تو خبر و شرابھی ہر سی صیغہ میں روشنی میں آگئیں اور وہ نور کسی
 گندگی کے تعلقاً آلودہ نہیں ہوا، بلکہ شریعتی جگہ شریعتی خیرات یا بکھر خیریت، فاطر بنی کا
 فیض ان ایر سے ہر چیز کو ختم عدم سے منصفہ و موجد پر لے آیا۔

خلاصہ کلام

یہ ہے کہ شرور و فساد اپنی جگہ فی نفسہ باوقی حد نہ اتھا قیاس اور شر میں بگڑا سچا و
 عام کی تفریق، سرسری رشاد الی ثاباتی و خوشانی، روحانی و بہار اس کی زیر بنیست
 کہ لے ان شرور قباحت کی ہی ضرورت تھی، جیسا کہ تم گھنٹوں میں کھاؤ و ادا کرتے ہو، عا
 وول حد ذاتہ یک نفس اور گندی چیز سے، مگر باغ کی سرسبز ی اور شادابی کے لئے و شری
 چارہ نہیں۔

اسی طرح اگر اس عالم میں شرور قباحت کا وجود نہ ہوتا تو عالم ناقص و ناقص رہ جاتا،
 لہذا ان شبہات کی تخلیق بھی میں حکمت ہے، ان کا پیدا کرنا ایسا ہوتا جیسے کوئی بہتہ زمین
 مالیشان شقائق تعمیر کرے، مگر اس میں بیت افلاک نہ رکھے، تو ایسے مکان کو کون پسند
 کرے گا؟

اور تخلیق کی حقیقت یہ ہے کہ کسی چیز کو خلقت عدم سے نور و جہد میں لانا اس
 نور تخلیق کرانہ ناسخ کی قاحت سے کوئی ٹوٹ نہیں ہوتا جیسا کہ سورج کی شعاع یا چاند کی

رشتہ کسی گندمی پلید جگر پر پڑنے سے پیدا نہیں ہوتا۔

ایک اور سوال کا جواب

اس کے بعد ایک آخری سوال یہ رہ جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے شرک پیدا ہی کیوں کیا؟ پیدا ہی نہ کرتے تو کیا حرج و نقصان تھا؟ اس سوال کا بہترین جواب حافظ ابن قیمؒ نے ”مابرج الاستا لکین“ میں دیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ تم تو شرک کے متعلق دریافت کرتے ہو، میں پہلے پوچھتا ہوں کہ حیرت کیوں پیدا کیا؟ تم سوال کرتے ہو کہ انیس آدمیوں وغیرہ کے پیدا کرنے میں کیا حکمت ہے؟ میں دریافت کرتا ہوں کہ تیرہ نسل، مکمل ابراہیمؑ، موسیٰؑ اور نوحؑ کے بعد اسلئے پیدا کیے گئے تھے کہ ان کے لئے دنیا خیر سے کچھ حاصل کر سکیں اور ان کے لئے جہان کے آدمی فرشتوں کی طرح بن جائیں اور سبیل کرشمے روز اس کی عبادت و اطاعت میں لگے رہیں، تب بھی اس کی معاف کاری میں ذرا برابر اضافہ نہ ہوگا۔ وہ اپنی صفات و کمالات میں قرآن حکما کا علم و ولایت کا ہر دولت کا حامل و اکل ہے، پھر خیرات و حسنات کے پیدا کرنے کی مرضی و غایت کیا ہے؟ پس اسی کو سر پر پھر شرک کے متعلق بھی غور کریں گے، بلکہ عنوان سوال میں تعمیم کر کے سائن عالم کے متعلق ہی یہ سوال تو یہ بحث لاؤ کہ اس عالم کو اللہ تعالیٰ نے کیوں پیدا کیا؟ اسی کے ضمن میں خلق شرک کی نعمت بھی خود بخود واضح ہو جائے گی۔

تخلیق عالم کی حکمت

باد رکھیے کہ ٹوئیا کے سب مذاہب والوں نے اس سوال کے حل کرنے کی کوشش کی ہے اور اپنے اپنے انداز میں مختلف جوابات دیئے ہیں ہمارے نزدیک اس بارے میں محکم غریب نے جو کچھ لکھا ہے اس سے آگے بڑھنا ممکن نہیں۔ ان کی تخلیق کا حامل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات سچے کمالت مخزنِ حسنات اور منبعِ خیرات ہے اس کا ارادہ ہر کمال کمالات و صفات کا اظہار ہوا اور مظاہر کے آئینہ میں وہ اپنے کمالات و صفات کا عکس دیکھے اور مخلوق اس کے کالات و آیات و تعلیم کی حسبِ مراتب صحیح معرفت حاصل کرے۔

قرآن کریم میں فرماتے ہیں: **اللہ الذی خلق سبع سموات و مینا الارض مثلن یتنزل الامورینہن لتعلموا ان اللہ علی کل شئی قدیو** وان اللہ قد احاط بكل شئی علماً یعنی آسمان و زمین پیدا کئے اور ان میں انتظامی احکام جاری کرنے سے مقصود یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات علم و قدرت کا اظہار ہو (تہ علیہا بن القیم فی جلالہ الخواہ) بقیہ صفات باری الہی و صفاتوں سے کسی دسی طرح کا تعلق رکھتی ہیں۔

حرفیہ جو ایک حدیث نقل کرتے ہیں کنت کذا مخلفاً فاحییت الی اعرف گو محدثین کے نزدیک صحیح نہیں مگر اس کا مضمون شاید اس آیت کے مضمون سے ماخوذ

مستفاد ہو۔ واللہ اعلم۔ ابن عباسؓ کی بعض روایات میں دعا خلقت الجن والانس
الا لیعبداً دن کی تفسیر ليعرفون سے آئی ہے، یہ وہی معرفت ہوئی جسے آیات مذکورہ
میں فقہر اسے تعبیر فرمایا ہے، اگر کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارادہ ہی کیوں ہوا۔ تو سوال باطل
مہمل ہے۔ لا یسئل عما یفعل وہو یسئلون۔

یہیے "کیوں" تو فعل ہی میں لاکھوں میں ہے نہ کہ کوئی جواب نہیں دے سکتا جیسا
کہ پہلے گڑبچا ہے۔ اگر آپ ہی سے کوئی سوال کرے کہ آپ عزت و راحت کی زندگی کیوں
چاہتے ہیں اور کیوں اس کے حقے جدوجہد کرتے ہیں تو اس کا جواب آپ کے پاس کیا ہے؟
پھر اللہ شانِ شادان کے معاملات میں ہر ایک معیوں کے جواب کی توقع رکھنا حماقت نہیں
توادر کیا ہے؟

پس جب تخلیقِ عالم کی حکمت یہ تفسیر کر حق تعالیٰ اپنے کمال و صفات کا خوب
مظاہر میں حاضر کرے اور کر لے تو ان کے منہ پر بالکل صاف ہو جاتا ہے، کیونکہ اس کی صفات
مختلف متقابل اور متضاد ہیں۔ وہ غفور و رحیم بھی ہے اور جبار و قہار بھی، وہ شمع بھی ہے
اور شعلہ زوا ببطش شدید بھی و ظہم جبار۔ تو جب صفات مختلف و متقابل ہوتی ہیں ان کے
مظاہر بھی مختلف و متضاد ہونے چاہئیں۔ اب ہندوؤں اور عیسائیوں وغیرہ
بڑے بڑے باغی و کاشمہ برتنے توحید و قہار اور بطش شدید کا منہ کون بنا؟ اور ان
صفات کا ظہور کس طرح ہوتا؟ اور اگر شبہ یا وسوسہ میں مبتلا ہوتے تو شمع وغیرہ
صفات نہ جہاں یہ کہاں ظاہر ہوتیں؟ اسی طرح ہم جیسے گنہگار و ماسی نہ ہوتے تو غفور و رحیم

جیسی صفات کا انہماک کن پر ہونا؟

لفظی آفرینشِ عالم کی اصل غرض و غایت اور تخلیقِ کوان کے اصل مقصد کی یہ اصل اسی وقت پرستی ہے جب مخلوقات میں اس کی ہر قسم کی صفات کا مظاہرہ ہو، اگر ان میں سے بعض صفات کو مستقل فرض کر لیا جائے تو خدائی ناقص اور غیر مکمل ہوگی یہی وجہ ہے کہ اس عالم میں خیر اور شر دونوں کے سلسلے اس حکمِ مطلق سے پیدا کئے اور شر کو اس کے لئے خود شر ہے لیکن پیدا کرنا اس کا بھی خالق کے کمال اور حُسن و خوبی کی دلیل ہے۔

اس سب سے اس شر کی ہوائی اپنے محل تک محدود رہتی ہے خالقِ حقیقی تک اس کی رسائی نہیں بلکہ خلقِ شر بھی اس کے اعتبار سے خیر ہی ہے۔ والحقیر کلاہ فی پیداہ و المشرکین الیہ۔ دیکھئے تو شمس جب تاجِ اولوں اور درجوں سے گزرتا ہے تو مختلف اشکال و تقصیسات اختیار کر لیتا ہے۔ یہ سب اشکال مختلفہ اسی نور سے ظاہر ہوتی ہیں۔ لیکن فاسادِ آفتاب میں یہ اشکال موجود نہیں، نہ تو صرف نور کا خزانہ ہے، اشکالِ ادھر اُدھر گر فروار ہوتے تو آفتاب نور کے لئے مصدر ہے اور ان اشکال کے جن ہیں اسے خالقِ مجازی کہہ سکتے ہیں۔ صداد کا مصدر میں موجود ہونا ناگزیر ہے اور مخلوق کا خالق کے اندر موجود ہونا ضروری نہیں۔ یہ حال اللہ تعالیٰ خیرات و کمالات کا مصدر ہے اور خالق بھی اور شرور و مباح کا خالق ہے۔ مصدر میں مخلوق کی ذاتی برائی اور خیر ہی یہ حال ہے اللہ کی طرف محض اس کے خلق کی نسبت ہر ذلہ جو ملامتِ خیر ہے۔

یہاں ایک مثال جو بہت ہی حقیر ہے اور حضرت حق سے اسے کوئی نسبت نہیں

موضی تخریب ال الفہم کے لئے پیش کرتا ہوں۔

آجکل سلطما میں جو مناظر دکھلاتے جاتے ہیں وہ دونوں طرح کے ہوتے ہیں اپنے
 بھی بڑے بھی نہایت فرصت بخش سریت انگیز بھی اور بہشت ہولاک وحشت انگیز بھی بہشت
 سے مناظر و کجید کو ناظرین شارال و ذہباں اور مبشاش و بشاش ہوتے ہیں اور بعض کو دیکھ
 کر عورتیں بچتے اور ضعیف القلب و بہشت زدہ ہو جاتے ہیں اور بعض اذات چھین مارنے
 لگتے ہیں۔ اب دیکھتے ان میں ایک منظر کیسا حسین دلکش اور خوب صورت و دروسر الہی
 جگہ کس قسم کے زیب و بھیاں کب قبح اور ہر میت منکر سینا کے مزید کمال کہ دونوں صورتوں
 میں ہر بار ظاہر ہوتا ہے اور سینا دکھلانے کی غرض دونوں سے حاصل ہو رہی ہے بلکہ کیا
 ہے کہ اگر اس کا مدیر صرف ایک ہی نوع کے مناظر دکھلاتا اور دوسری قسم کے مناظر کی حکاک
 پر قدرت نہ رکھتا تو یاس گئے کمال و ہمارے فن میں ایک کمی اور نقص متصور ہوتا۔

ہم نے اپنے بچپن میں شہد ہ بانہ باز بچوں کو دیکھا کہ کبھی وہ اپنی نالی پٹائی
 میں سے کبھی سانپ نکال کر دکھاتے تھے اور اوجھ ویکہ کہہ کر ایک چچا پرندہ ویر سانپ
 منسلک سڑی بنا کر ہٹے منکر بار بیکہ کمال دونوں میں کیسا عجیب جانتا تھا اور ماشہ جوانی
 کا مقصود تھا وہ دونوں سے کیساں حاصل ہوتا تھا تلاش بیوں کی تھا اس پر ہوتی تھی کہ جو
 چیز بظاہر چھائی میں موجود تھی وہ کیسے دھڑ میں نظر آئے گی۔ حالانکہ یہ صرف نظر بندی تھی
 جس کے پیچھے کوئی حقیقت نہیں ہوتی۔

تو اس سے اندازہ کر لیجئے کہ چھائی حقیقتی کمال یعنی ہر قسم اور ہر نوع کی چیزیں

کو خواہ وہ جبر میں یا شرچہ مدد سے منصفہ وجود پر لگا، کیا دونوں صورتوں میں ظاہر و باہر نہیں؛ اور اس عالم کی تخلیق کی جو غرض اصل ہے کیا وہ دونوں صورتوں میں نمایاں نہیں۔

یہی نکتہ ہے کہ سورۃ شمس میں جہاں اللہ تعالیٰ نے مخلوقات کی قسم کھال دہاں متقابل و متضاد اشیاء کا بھی ذکر کیا، فرماتے ہیں: وَالشَّمْسُ وَضُحَاهَا وَالْقَمَرُ إِذَا تَلَّهَا وَالنَّهَارُ إِذَا جَلَّهَا وَاللَّيْلُ إِذَا بَغَشَّهَا وَسُيُمُّهَا وَمَا بَنَاهَا وَالْأَرْضُ وَمَا حَطَّهَا وَنَفْسٌ وَمَا سَوَّاهَا فَالْحَمْدُ لِلَّهِ فَجُورُهَا وَتَقْوَاهَا۔

ان متضاد اشیاء کی قسم کھا کر ارشاد فرمایا کہ جس طرح اللہ تعالیٰ نے ان متضاد اشیاء کو اس کائنات میں پیدا کیا، اسی طرح نفس انسانی میں تقویٰ و فجور دو متضاد کیفیات کا ایام و انشاء بھی کر دیا، پھر ان دونوں حالتوں پر غلامی یا غیبیہ کے مختلف ثمرات بھی مرتب کئے۔ ایسا ہی ارشاد ہے: وَاللَّيْلُ إِذَا بَغَشَّهَا وَالنَّهَارُ إِذَا تَجَلَّىٰ وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّىٰ ۝۱۰

غرض متقابل اصدا کا پیدا کرنا خالق کا انتہائی کمال ہے، خیر و شر کی تخلیق سے ظاہر حقیقی کی طرف کمال غیب یا نقص غایب نہیں ہوتا۔

آخر میں ایک بات اور یاد رکھنے کی ہے کہ کبھی کسی پر صرف کسے لئے ایک صفت ثابت کرنے میں اور اس کا نفس ثنات واقع کے اعتبار سے غلط نہیں ہوتا لیکن صرف اسی قدر صفت کا ثابت کرنا چرکہ دوسرے عالم سے ایک گونہ نقص کا ایہام پیدا کرتا ہے، اس لئے عرفاً اس صفت کے ذکر پر کتنی مجتہد نہیں سمجھا جاتا، بلکہ تاویب و احترام کے نبرات

شمار ہوتا ہے۔ مثلاً کوئی شخص بادشاہ یا وائسرائے کے امتیازات پر اپنے لئے وقت یہ کہے کہ وہ ہمارے گاؤں کے لٹکھیا یا قصبے کے تحصیلدار سے بھی زیادہ اون پر اختیار رکھتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ بات فی نفسه غلط تو نہیں مگر عرفاً محض اتنی بات کے بیان سے ان کے اعلیٰ اقتدار و اختیار کی تنقیض منہم ہوتی ہے اس لئے عقلاً مثلاً بین اس قسم کی عبادات کو ایک طرح کی توہین مسترد دیتے ہیں۔

اسی طرح سمجھ لیجئے کہ اللہ جل شانہ کو فی الواقع ہر ایک نیر و شر کا خالق ہے اور اس کی خالقیت مائر کے تعلق اعتقاد رکھنا جہل ایمان ہے تاہم بعض شرور و قبیاح کی تخصیص کر کے اس کی طرف نسبت کرتا۔ مثلاً بولے کہنا الحمد للہ خالق الکلاب والخنازیر سو داویہ میں داخل ہے، اور بارگاہ قدس کے ادب شناس قواس بارہ بیگم سے بھی احتیاط برتتے ہیں اور کسی شریعت پر و محکومہ چیز کی حلائیہ نسبت حضرت حق کی طروت کرنے سے گروہ خلقا صمیم ہوتا بجا امکان گریز کرتے ہیں۔

میکھئے حضرت ابراہیم خلیل اللہ نے یطعمنی ویسقیننی و اذا مضیت فھو یشفین میں الفہام و معنی اور شفا کو اپنے رب کی طرف منسوب کیا، اور مرض کو اپنی طرف قریب کی نسبت اُدھر نہیں کی۔

مومنین جن سے کہا تھا وانا لاملہما ای اشما اُؤید بین فی الامر حق ام اما اذ بھھر ولبھھر وشلہا، مشرک جانب میں اُؤید بصیغہ مجہول لائے شہاد کی طرح ارادہ شرک کے فاعل کو تصریحاً ذکر نہیں کیا۔

موتی اور خضر کے قصہ میں تین واقعات کا ذکر تھا، سفینہ کو توڑ کر عیب دار بنانا، غلام کا قتل کرنا، دیوار کو سیسہا کر دینا، پہلے واقعہ میں خضر نے فاسدیت ان اعیبہا فرمایا، کیونکہ عیب دار بنانے کے الفاظ کی نسبت باری تعالیٰ کی طرف صراحۃً کرنا خلافِ واجب سمجھا، تو تیسرے کے اعتبار سے واضحیٰ خیر تھا۔

قتل غلام میں وہ پہلو تھے بظاہر غلام کے نفس کو کہہ جانے کے اعتبار سے ابتداءً یہ قتل قبیح تھا، لیکن باعتبارِ انجامِ دُنیوی کے اس میں بہت بڑی چیز مضمر تھی، خضر نے بعینہً تبعِ قارون ان پیدا نہما دیہما الخ اختیار کیا، گویا ظاہری موتِ حال کے اعتبار سے اسے اپنے ارادے کے ماتحت رکھا، اور باطنی حکمت کے لحاظ سے اس کا احتساب اللہ تعالیٰ کے ارادے کی طرف رہا۔

تیسرا واقعہ قاتل جدار کا تھا، جراثیم اور انتہائی برہم پلہ سے خیر محض تھا، جو دیوار گرا چاہتی تھی اسے گرنے سے بچایا اور قیوموں کا مالی مقصد کو دیکر اس لئے وہاں اپنا کوہِ سطر بالکل اڑا دیا، اور وہاں ضرر پریشرا دیا۔ قارون دس ہلاک ان پہلے اشدھ و مستخرجہ کائنات چھرا خیر میں نام واقعات میں تمام واقعات کو مجموعی طور پر ایک جملہ وما فعلتہ عن اموی میں پسند کر ظاہر کر دیا کہ یہ سب کچھ اُدھوی سے ہے۔ اس طرح کی حسن تعبیر کی مثالیں قرآن و حدیث میں بے شمار ہیں۔

اس لئے عارفین کا علین اور علماء متادین ہمیشہ اللہ تعالیٰ کے حق و ربوبیت اور اپنی شانِ عبودیت کے پیشِ نظر تفصیلات اور تعزیشوں کو اپنی طرف اور طاعات

خیرات کرامت سب کا رتوالی کی طرف منسوب کرتے ہیں۔

جبر و اختیار کے درمیان پر حکمت راستہ

اور میرے نزدیک انقیاد و مطیع اور چڑھنے کے درمیان کسب کا درجہ قائم کرنے کی بڑی حکمت یہ ہے کہ بندہ اعتدال پر قائم رہ کر اپنی ہر ایک فعل و حرکت پر روبرویت و عبوریت کے صحیح جواب بجالائے اور بندگی کے گڑھے انسان و آزمائش میں اپنے کو ثابت قدم رکھے۔

حافظ ابن قیمؒ نے مدارج السالکینؒ میں ایک عجیب اثر لکھا ہے جس سے اس مسئلہ کی پوری عمدہ کشائی ہوئی ہے وہ اثنیہ ہے۔

ای العبد اذا ذنب فقال يا رب هذا قصودي وانت قدوتی
وانت حکمت علی وانت کتبت علی ، یقول اللہ عز وجل وانت عملت و
انت کسبت وانت احدثت واجتهدت وانا اعطیک علیہ ، واذا قال یا
رب انا ظلمت وانا اخطأت وانا اعتدیت وانا فعلت ، یقول اللہ
عز وجل وانا قد رت علیک وقضیت وکتبت وانا اغفران

وانما عمل حسنة فقال یا رب انا عملتها وانا تصدقت وانت
صلیت وانا اطعمت یقول اللہ عز وجل وانا اعطیک وانا وقتلت
واذا قال یا رب انت اعنتنی وانت مننت علی ، یقول اللہ وانت عملتها

والنت امر د تھا وانت کسبفتھا (مادح الشاکھین ص ۱۷۱)

اس کا خلاصہ مطلب یہ ہے کہ بندہ جب گناہ کر کے کہتا ہے کہ اے پروردگار جو کچھ
میں نے کیا تو نے میری تہمت پر میں پہلے نکھریا تھا۔ اور تو میرے حق میں شکرین اس کا فیصلہ
کر چکا تھا۔ تو اللہ تعالیٰ اس کا جواب دیتا ہے کہ یہ سب کچھ بھی اگر عمل تو تو نے کیا کسب
تیرا ہے۔ تیرے ارادے اور کوشش سے یہ کام ہوا۔ اب میں اس پر تجھے سزاؤں گا۔
اس کے عکس جب گناہ کا کتاب کر کے عرض کرتا ہے کہ اے پروردگار میں نے
ظلم کیا، مجھ سے خطا اور نہایتی ہوئی اور یہ سب میری کرتوت ہے۔ تو اُدھر سے جواب
ملتا ہے کہ ٹھیک ہے مگر یہ سب تقدیر ہی بہت تھی۔ تیرے حق میں پہلے ہی کچھ چکا تھا
اب تیری اس تقصیر پر میں تجھے سزا کرتا ہوں۔
یہ تو گناہ کی صورت تھی، اب اطاعت کی صورت سنئے۔

اُدھر سے کوئی بندہ اچھا کام کر کے دعویٰ کرتا ہے کہ پروردگار میں نے یہ کام
کیا۔ میں نے خدا پر کیا، میں نے نماز پڑھی، میں نے کھانا کھلایا، توحق تعالیٰ کی طرف سے
ارشاد ہوتا ہے کہ بے شک ایسا ہوا مگر میں نے تیری مدد کی اور میری توفیق سے تو یہ کام کر
سکا کیا میری امداد و توفیق کے بدون تو کچھ کر سکتا تھا۔ اس کے برخلاف جب بندہ اپنی
طرف سے عرض کرتا ہے کہ آپ نے میری مدد فرمائی اور آپ نے احسان فرمایا کہ مجھ سے
یہ کام ہو گیا تو جواب ملتا ہے کہ عمل تیرا ہے۔ تیرے امداد سے ہوا ہے اور تونے یہ
عمل کیا ہے۔

وہ غور کیجئے کہ کسب کا یہ ذریعہ جو عین اود ہر فرقی درجہ اگر نہ رکھتے تو جو عورت
اور تادہہ و اخلاص کے پرکھنے کی اس سے بہتر کسوٹی اور کیا ہو سکتی تھی۔ سبحان اللہ
کیا لطف و کرم ہے اور کیا امتحانِ محبت و اطاعت ہے یہی وہ پاک حقائق ہیں جن
کے چہرہ سے انسبیا علیہم الصلوٰۃ والسلام نے پروے اٹھاتے ہیں یہ حکماء و متفلسفین
کے بس کا روگ نہ تھا۔ حق تعالیٰ کا شکر کہ اس نے لہرِ نبوت کے طیف سے یہ باریک
عقدے اپنے غلط بندوں پر کھول دیئے۔

فالحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا
الله لقد جازت رسول ربنا بالحج والاعمال ما اهتدينا ولا تصدقنا
ولا صلينا واخذوا قلوبنا ان الحمد لله رب العالمين۔

قضا و قدر

(شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ)

قضا و قدر حق ہے اور اس پر ایمان لانا فرض ہے اور ایمان بالقدر کے معنی یہ ہیں کہ اس بات کا یقین اور اعتقاد رکھئے کہ اللہ تعالیٰ نے مخلوق کے پیدا کرنے سے پہلے ہی خیر اور شر کو اور ایمان اور کفر کو اور ہدایت اور ضلالت کو اور طاعت اور معصیت کو نقشہ فرما دیا ہے اور اس کو لکھ دیا ہے۔ اب عالم میں جو کچھ ہو رہا ہے وہ سب اس کے ارادہ اور مشیت سے ہو رہا ہے اور جو کچھ ہو رہا ہے اس کو پہلے ہی سے علی و ہر امکانی و التمام اس کا علم تھا۔ تقدیر کے معنی محنت ہیں اندازہ کرنے کے ہیں جو کام ارادہ اور اختیار سے کیا جاتا ہے اس کو سمجھتے ہیں اور اس کا ایک اندازہ کر لیتے ہیں مثلاً اگر مکان بنانے کا ارادہ ہوتا ہے تو پہلے اس کا نقشہ تیار کر لیتے ہیں تاکہ مکان کی عمارت اس نقشہ کے مطابق بنائی جاسکے۔

اسی طرح سمجھو کہ حتیٰ علی شانہ نے جب اس کارخانہ دنیا کے بنانے کا ارادہ فرمایا تو بنانے سے پہلے اللہ تعالیٰ نے اپنی علم ازلی میں اس عالم کا نقشہ بنالیا اور ابتدا سے انتہا تک ہر چیز کا اندازہ لگالیا پس اس اندازہ خداوندی اور نقشہ پیمانی کا نام تقدیر ہے اور محنت میں بھی تقدیر کے معنی اندازہ کرنے کے ہیں اللہ تعالیٰ نے اپنے علم ازلی میں اندازہ کر لیا کہ قدری وقت فلاں مکان میں

توں حتیٰ اس طرح ہرگی اور فلاں شخص پیدا ہونے کے بعد فلاں وقت میں ایمان لائے گا اور فلاں شخص پیدا ہونے کے بعد فلاں وقت گھر کرے گا وغیرہ وغیرہ
 کما قال تعالیٰ قد جعل اللہ لكل شیء قدراً۔ پس اللہ تعالیٰ کا پیدائش
 عالم سے پہلے اپنے علم ازلی میں کائنات کا اندازہ بنانے کا نام تقدیر ہے اور
 پھر حق تعالیٰ کا اس کا رخشاہ عالم کو اپنے نقشہ اور اندازہ کے مطابق بنانے
 اور پیدا کرنے کا نام قضا ہے اور کثرت میں قضاء کے معنی پیدا کرنے کے ہیں
 کما قال تعالیٰ فقصاھن سبع سنوت۔

پس ال صنعت رجاحت کا اجماعی عقیدہ یہ ہے کہ قضا و قدر
 حق ہے اور کوئی ذرہ اس کی تقدیر سے باہر نہیں اور کسی کی مجال نہیں کہ اس
 کی قضا و قدر کو کوئی ٹال سکے یا اس کو آگے یا پیچے کر سکے وہ جس کو چاہے
 ہلاکت دے اور جس کو چاہے گمراہ کرے اس سے کوئی باز پرس نہیں ہو سکتی۔
 البتہ بندوں سے ان کے افعال پر باز پرس ہرگی اور طاعت اور معصیت پر جزا
 اور سزا ملے گی۔ بہر حال اللہ کی قضا و قدر حق ہے اس میں غلطی اور خطا کا کوئی امکان
 نہیں تعمیر مکان سے پہلے بندہ اپنے علم اور ارادہ کے مطابق نقشہ بناتا ہے۔
 خدا تعالیٰ نے بھی پیدائش عالم سے پہلے اپنے علم ازلی میں اس علم کا نقشہ
 بنایا۔ لیکن خدا کے اور بندہ کے علم میں فرق ہے۔ وہ یہ کہ بندہ بسا اوقات کسی
 مانع کے وجہ سے اپنے علم اور اندازہ اور اپنے نقشہ کے مطابق بنانے پر قادر نہیں

ہوتا اس لئے بندہ کا علم اور اندازہ بسا اوقات غلط ہو جاتا ہے مگر خدا تعالیٰ جس کام کا ارادہ فرمائیں اسے کوئی روک نہیں سکتا اس لئے کہ اللہ کا علم اور اس کی تقدیر غلط نہیں ہو سکتی ہمیشہ واقعے کے مطابق ہوگی اور اس کے ارادہ کو کوئی روک نہیں سکتا۔ نیز بندہ کا علم نہایت ناقص ہے۔ بہت سی چیزوں کا علم بندہ کو نقشہ بنانے کے بعد ہوتا ہے اس لئے بندہ کے علم اور اس کے نقشہ میں فرق ہو جاتا ہے اور باری تعالیٰ کا علم چونکہ محیط ہے اس لئے اس کے علم اور نقشہ میں فرق نہیں ہو سکتا۔ پس اللہ کی تقدیر حق ہے اور اس پر ایمان لانا فرض ہے۔ لیکن اپنے افعال اور اعمال کے عذر میں تقدیر کو پیش کرنا درست نہیں مثلاً کوئی شخص چوری کرے یا زنا کرے اور عذریہ کرے کہ میری تقدیر میں یوں ہی لکھا ہوا تھا تو یہ عذر اس کا صحیح نہیں اور مواخذہ سے بچانے کے لئے کافی نہیں۔ بلکہ شک اللہ نے ہر چیز کو مقرر کیا ہے مگر تجھے تقدیر کا کوئی علم نہیں جس وقت تو نے چوری کا یا زنا کا ارٹھکا ہے کیا تو خواہش نفسانی کے بنا کر یا تجھ کو اس وقت یہ معلوم نہ تھا کہ تیری تقدیر میں کیا لکھا ہوا ہے۔ یہ سب یہاں ہے تجھے تقدیر کا کوئی علم نہیں یہ کام تو نے مجبور ہو کر نہیں کیا بلکہ بعد رضا و رغبت اور بعد مشقت و محنت اپنی پوری قدرت اور استطاعت خرج کر کے کیا لہذا کسی کا یہ کہنا کہ بندہ تو مجبور ہے تقدیر کے خلاف کچھ نہیں کر سکتا بالکل وجوہ اور فریب ہے۔ بندہ اللہ کے علم اور اس کی تقدیر سے مجبور نہیں ہو جاتا بندہ جو کچھ کرتا ہے وہ اپنے ارادہ اور اختیار سے کرتا ہے اگرچہ

وہ ارادہ اور اختیار بھی خدا ہی کی طرف بندہ کو ملے ہے لہذا بندہ اسی فعل میں مختار ہے
 مجبور نہیں بلکہ یہ امر کہ بندہ سے خلاف تقدیر کسی فعل کا سرزد ہونا محال اور ناممکن
 کیوں ہے سمجھیں کہ یہ وجہ نہیں کہ بندہ مجبور ہے اور قدرت اور اختیار سے غرضی
 ہے بلکہ اس کا وجہ یہ ہے کہ اللہ کا علم اور اس کی خبر اور اس کی تقدیر میں غلطی کا
 امکان نہیں اس لئے اس کے خلاف ہونا محال اور ناممکن ہے تقدیر تو اللہ کی
 ایک حکایت اور خبر ہے اور علم معلوم کے تابع ہوتا ہے اور حکایت اور خبر غلطی سے اور
 واقع کے مطابق ہوتی ہے معلوم علم کے تابع نہیں ہوتا اور واقعہ خبر اور حکایت کے
 تابع نہیں ہونا علم مجبوری کا سبب نہیں۔ اللہ تعالیٰ کو جبروت ہمارے افعال و اعمال
 کا علم ہے اسی طرح حق تعالیٰ کو اپنے افعال کا بھی علم ہے مگر خدا تعالیٰ اس علم کی وجہ
 سے کسی فعل میں مجبور نہیں اس طرح سمجھو کہ بندہ اللہ کے علم اور تقدیر سے مجبور نہیں جو
 عذاب اللہ کا علیٰ اپنی جگہ پر ہے اور بندہ اپنی جگہ پر ہے دنیا میں بندہ کو کوئی مجبور نہیں
 سمجھتا بندہ اگر مجبور ہوتا تو حکومت مجرموں کے لئے جیلخانہ نہ بناتی۔ خدا تعالیٰ نے
 بندہ کو قدرت اور اختیار دیا ہے جس سے وہ اپنی دین اور دنیا کے کام کر سکتا ہے
 لیکن بندہ اپنے اس اختیار میں مستقل نہیں جیسے بندہ اپنے وجود میں مستقل نہیں
 اسی طرح بندہ اپنے اختیار میں مستقل نہیں جس طرح خدا کے عطا کردہ وجود سے وجود
 کہلاتا ہے اور اس کی عطا کردہ آنکھ اور کان سے بینا اور شنوا کہلاتا ہے اسی طرح
 خداوند قدرت اور اختیار سے بندہ قادر اور مختار کہلاتا ہے پس جس طرح بندہ کی

صحیح اور بصیر اختیار ہی نہیں لیکن اس کا دیکھنا اور سننا اختیار ہی ہے اسی طرح بندہ کا اختیار اختیار ہی نہیں لیکن بندہ کا سننا اختیار ہی ہے اس لئے اہل حق یہ کہتے ہیں کہ بندہ اپنی صفت اختیار میں گرفتار نہیں مگر اپنے اعمال و اعمال میں گرفتار ہے۔ حق تعالیٰ کو بندہ کے اعمال اور اس کے حرکات و سکنات کا خالق ملنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ حرکات بندہ کی قدرت اور اختیار سے خارج ہو جائیں اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے قدرت اور مقدور دونوں ہی کو پیدا کیا اور اختیار اور ذی اختیار دونوں کو بنایا قدرت بندہ کی ایک صفت ہے اور خدا تعالیٰ کی پیدا کی ہوئی ہے اور بندہ اور بندہ کی صفت قدرت سب خدا ہی کی پیدا کی ہے اور اُسی کے قبضہ قدرت میں ہے اور بندہ جو خدا کی دی ہوئی صفت قدرت سے کوئی حرکت کرتا ہے تو وہ حرکت تمام عقلاً کے نزدیک اختیار ہی ہے لہذا خطاری نہیں غرض یہ کہ بندہ کی ذات اور اس کی کسی صفت اور کسی فعل کے ساتھ خدا کی قدرت اور اس کے ارادہ اور مشیت کے متعلق جو جانیے بندہ مجبور نہیں ہو جاتا۔

آخر خدا تعالیٰ کی قدرت اور مشیت بندہ کے صفت وجود سے ہی متعلق ہے مگر اس متعلق کی وجہ سے بندہ معدوم نہیں ہو گیا۔ اسی طرح اللہ کی قدرت اور مشیت۔ بندہ کی قدرت اور اختیار کے ساتھ متعلق ہو جانے سے بندہ مجبور نہیں ہو جائے گا۔ بندہ بہر حال بندہ ہے اور خدا تعالیٰ کی مخلوق ہے اور مخلوق

کی ذات اور صفات کا خالق کے دائرہ قدرت و مشیت سے باہر نکلتا عقلاً اعمال اور ناممکن ہے۔ جن لوگوں کا یہ خیال ہے کہ بندہ قائل مستقل ہے اور خود اپنے افعال کا خالق ہے اور صاۃ اللہ خدا تعالیٰ کی قدرت اور مشیت کو بندہ کے افعال سے متعلق نہیں تو اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ ایک مخلوق اپنے افعال و اعمال میں اپنے خالق کے دائرہ قدرت و مشیت سے باہر نکل سکتی ہے تمام امت بالاتفاق یہ کہتی ہے ما شاء اللہ کان وما لم یشاء لم یکن کہ جو اللہ نے چاہا وہ تو ہوا اور جو نہ چاہا وہ نہیں ہوا۔ معتز کہ بندہ کے افعال کو خدا کی مشیت سے مستثنیٰ سمجھتے ہیں۔ ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم۔

معاذ اللہ! دین لوگ احکام شریعت کو قضاء و قدر کے سوا رضی سمجھتے ہیں اور شریعت کے احکام سے سبکدوش ہونے کے لئے قضاء و قدر سے استدلال کرتے ہیں اور طرح طرح کے مشکوک مسلمانوں کے دلوں میں ڈالتے ہیں اس لئے چند حروف طلبانی حق کی تشفی کے لئے لکھتے ہیں۔ ولا حول ولا قوۃ الا باللہ حق میں شہداء نے یہ کارنامہ ایک طرح پر نہیں پیدا فرمایا۔ قسم قسم کی چیزیں پیدا فرمائیں۔ صورت اور شکل بھی ہر ایک کی علیحدہ بنائی۔ ہر ایک میں استعداد بھی جدا لگانے لگی۔ ایک ہی درخت کو لے کر بجھے جس میں ہزاروں قسم کی گڑھی موجود ہے۔ بعض ان میں سے جلانے کے قابل ہے اور بعض تخت بنانے کے قابل ہے۔ اور کوئی چھت میں لگانے کے قابل اور کوئی بیت الخلا کے درجوں

میں لگانے کے قابل ہے۔ سلیک ہی کا ہی سے رہے کے نکلے جوئے دو کرٹے
 ہوتے ہیں۔ ایک سے آیتہ شاہی بناتے ہیں اور ایک سے چوپایوں کا نفل
 بناتے ہیں۔ یہ استعدادوں کا تفاوت اللہ کے ارادہ اور مشیت سے
 ہے۔ تمام عالم کے عقلاً اس پر متفق ہیں کہ کائنات کی استعدادیں اور
 صفاتیں اور کیفیتیں برابر اور یکساں نہیں اور اگر سب یکساں ہوتیں تو یہ
 جنگ و ہنگ کا کاخانہ تو نہ چلنا کوئی اور عالم ہوتا۔

ہر یکے کا ہر کار سے ساختہ
 فیلی اور اور ویش انداختہ

اب رطایہ امر کی یہ استعدادوں میں اختلاف اور تفاوت کیوں ہے
 تو یہ عقیدہ آج تک تو کسی سے حل نہیں ہوا اور نہ حل ہوگا۔
 کسی دکشود و کشاید حکمت میں مٹانا

مسلمان یہ کہتا ہے کہ یہ سب اس عظیم و حکیم کی حکمتیں ہیں۔ اور دہریہ
 (بے دین) یہ کہتا ہے کہ یہ استعدادوں کا تفاوت اللہ سے اور ہرے مادہ اور
 اس کی حرکتوں کا اقتضا ہے۔ یہ محض دہریہ ہے جس پر کوئی دلیل نہیں اور
 اگر بے تولاتے اور دکھاتے

پس جس طرح حق تعالیٰ نے شجر اور حجر کو اپنی قدرت اور حکمت سے ایک
 قسم کا نہیں پیدا کیا بلکہ ہر ایک میں غنی استعداد پیدا کی۔ کسی میں اچھی استعداد

پیدا کی اور کسی میں ہری استعداد۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے تمام بندوں کو یکساں اور برابر نہیں پیدا کیا کہ سب کی استعداد برابر ہوتی۔ کسی کو عقل اور ذکاوت بنا یا اور کسی کو غبی اور عیقل بنا یا۔ کسی میں قبولِ حق کی استعداد پیدا کی اور کسی میں قبولِ شر کی استعداد رکھی۔ کسی کے دل کو آئینہ کی طرح صاف و شفاف بنا دیا کہ آفتاب کے شعس کو قبول کر سکے اور کسی کے دل کو کاسے قوس کی طرح بنا دیا اسی طرح کسی کے دل کو اپنے انوار و تجلیات کا شہ نشین بنا لیا اور کسی کو اپنے میطحِ اجہم کے لئے ایندھن بنا لیا۔ کما قال تعالیٰ ولقد ذوانا لجمعہ کشیوا من الجنہ والانس سے

در کارخانہ عشق از کفر ناگزیر است

ووزخ گرا بسوز و گر بولہب نہ باشد

اور کسی کی مجال نہیں کہ خداوند ذوالجلال سے کوئی یہ سوا کر سکے کہ آپ نے اس چیز کو ایسا اور اس چیز کو ایسا کیوں پیدا کیا۔ لا یصلح عما یفعل وہم یصلون۔

ایک مشبہہ اور اُس کا ازالہ

مشبہہ یہ ہے کہ بندوں کے احوال اور افعال کا دار و مدار استعدادوں پر ہے اور وہ سب اثلث ہیں اور آدمیوں کی طائفت سے باہر ہیں۔ لہذا کافروں پر

الزام کیا۔ اور کیا وہ فی الحقیقت مجبور اور بے اختیار ہیں۔

ازالہ

حق تعالیٰ شانہ نے مخلوقات کو دو قسم پر پیدا کیا ہے۔ ایک قسم کو وہ ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے علم اور ارادہ کی صفت ہی نہیں رکھی جیسے درخت اور پتھر، اس نوع سے نہ کوئی خطاب ہے اور نہ اس پر کسی قسم کا عتاب ہے اور نہ سزا عطا ہے اور نہ ثواب اور عقاب ہے اور نہ یہ قسم وہ ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے بیرونوں صفتیں (علم اور ارادہ) لمانت رکھی ہیں جیسے جنات و انسان۔ ان کو اللہ تعالیٰ نے علم بھی دیا فہم بھی، قدرت اور اختیار بھی دیا۔ اعضاء اور جوارح بھی دیئے جان بوجھ کر اپنی اختیار سے افعال کرتے ہیں اور ان افعال کو اپنی طرف منسوب کرتے ہیں۔ مثلاً یہ کہتے ہیں کہ یہ افعال ہم نے اپنے افعال اور پیروں سے کئے ہیں اور میں نے یہ کیا اور میں نے یہ کیا اور اس کا اقرار کرتے ہیں کہ یہ افعال ہمارے ارادہ اور اختیار سے صادر ہوتے ہیں اور دنیا میں جو کچھ ان افعال پر عذاب و سزا مرتب ہوتی ہے اس کو قبول کرتے ہیں لیکن جب آخری جزا و سزا کا ذکر آتا ہے تو یہ کہتے ہیں کہ ہم مجبور ہیں اور یہ نہیں سمجھتے کہ اللہ تعالیٰ نے ان میں علم اور ارادہ اور اختیار کی ہر صفت پیدا کی ہے وہ اسی لئے پیدا کی ہے کہ وہ احکام خداوندی کے مکلف اور محاسب بن سکیں اور اطاعت

اور معصیت پر جزاء اور سزا مرتب ہو سکے اور جس طرح شانِ دینا محض
قابلیت پر کوئی اُلعام یا سزا نہیں دیتے اسی طرح حق تعالیٰ محض استعداد پر جزاء
نہیں دیتے جب تک عمل خیر و شر ظہور میں نہ آجائے۔

محض شجاعت اور بہادری پر اُلعام نہیں ملتا جب تک کسی میدان میں
بہادری نہ دکھلائے۔ اسی طرح محض استعداد پر ثواب اور عقاب نہیں ملتا،
جب تک کوئی طاعت اور معصیت ظہور میں نہ آئے۔

بلکہ ————— نیز

إِنَّا جَعَلْنَا شَيْءًا خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ

مسئلہ تقدیر

از

افاضت

حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب
مفتی دارالعلوم دیوبند



ناشر

ادارہ اسلامیات، ۱۹، انارکلی، لاہور

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مسئلہ تقدیر

الحمد لله وحده وكفى وسلام على عباده الذين اصطفى

آقا بعد مسئلہ جبر و اختیار یا مسئلہ تقدیر و مخابہ عالم کا پیچیدہ ترین مسئلہ ہے جو علم ہی دنیا کے لئے ہمیشہ الجھنوں اور صدمہ فکری مشکلات کا سبب بنتا رہا ہے مگر اس لئے کہ اس کے ذریعہ خدا سے برحق کو فائدہ ملے۔ مختار کل یا ناکا العلم اور حکیم عادل تسلیم کیا گیا ہے کہ خداوند عالم کے موجود و تجسبات جو تھے جہاں میں یہ نہ گورہ کمالات بھی شامل ہیں کوئی پیچیدگی نہیں۔ خدا کے معنی ہی یہ ہیں کہ وہ مختار ہو مجبور نہ ہو۔ عظیم ہو لا علم نہ ہو۔ مقتدر ہو بے قدر اور بے اقتدار کوئی کام نہ فرمائے۔ قادر ہو عاجز نہ ہو، عادل ہو ظلم سے لوٹ اور متہم نہ ہو وغیرہ وغیرہ۔ پھر اس مسئلہ کی پیچیدگی اس بناء پر بھی کہ مخلوق اپنی جبلت اور ذاتی اصلیت کے لحاظ سے مجبور، محض، بے اختیار، بے قدرت، لا علم اور بے بس ہے، خواہ وہ انسان ہو یا غیر انسان کہ مخلوق کے معنی ہی محتاجی اور بے بسی کے ہیں جس کے ہاتھ میں خود اپنی ہستی تک بھی نہ ہو ہستی کے آثار و کمالات کا مالک اور ان پر قابو یافتہ کیا ہو سکتا ہے؟

غرض مسئلہ میں پیچیدگی نہ تھا کلمات خداوندی کے سبب سے ہے نہ تنہا نقص مخلوق کے سبب سے کہ ان دونوں کے بیرونوں احکام الگ الگ کھلے ہوئے ہیں جن میں کوئی اولیٰ پیچیدگی نہیں۔

بند پیچیدگی و حقیقت بندہ اور خدا کے درمیانی رابطہ اور باہمی نسبت سے پیدا ہوتی ہے کہ بندے کے تقاضوں کا خدا کے کلمات سے جوڑ کیسے لگے ؟ بندے کی محتاجی اور مجبوری خدا سے حکیم کے غناء و اختصار مطلق سے مربوط کیسے ہو؟ اور خدا سے برحق کے مختار مطلق اور مستقل بالاختیار ہونے کی نسبت سے بندے میں اختیار و جبر کا کونسا پہلو تسلیم کیا جائے ؟ کہ جس سے بندہ کی تکلیف شرعی اور مسند مجازہ کی مصدقیت بھی اپنی جگہ قائم رہے اور خدا سے عوامہ کی تشریف نقد میں بھی اپنی جگہ بے غبار رہے۔ آیا خدا کی طرح بندے میں بھی اختیار مستقل مان کر جبر کی اس سے نفی کر دی جائے یا جبر محض مان کر اختیار کو اس سے منفی کر دیا جائے ؟ یا جبر و اختیار دونوں بیک دم اس میں مان لئے باتیں ؟ یا دونوں کا اس سے نفی کر دی جائے ؟ کوئی بھی صورت اختیار کر جائے پیچیدگی سے خالی نہیں۔ اگر بندے کو مستقل بالاختیار مانا جائے تو علاوہ خدا کی برابری کے، بارگاہ خداوندی اس بندہ کے اختیاری افعال کی حد تک مجبور و شہر حاقی ہے، اگر اسے اپنے پھر کی طرح مجبور محض اور بے اختیار تسلیم کیا جائے تو تکلیف شرعی اور مسند مجازہ کی حد تک جناب خداوندی میں ظلم و غیث اور مفروضہ لازم آتا ہے اگر اسے

بہرِ خواستیار و دونوں کا سائل مان لیا جاتے تو یہ ظاہر ہوتا تھا کہ ضدین ہے جو سارے مخالفانہ
 کی طرف ہے۔ اور اگر دونوں اس سے منفی کر دیتے جاویں تو یہ ارتقاء نقیضین ہے جو
 محال ہونے میں اُس سے کچھ کم نہیں غرض کوئی پہلو بھی اختیار کیا جاتا ہے ضد یا
 انکھنوں اور پیچیدگیوں کے غالی نہیں۔ پس مسئلہ کا ایسا اور متناہ ذات خداوندی
 کے لحاظ سے ہے نہ متناہ مخلوق کی ذات اصلیت کے لحاظ سے ہے۔ بلکہ بندہ اور
 خدائی و ربیاتی نسبت اور نسبت کی باریکی اور نزاکت سے پیدا ہوتا ہے۔ پھر اس
 پیچیدہ مسئلہ میں جو بھی حقیقت کی طرف زیادہ جھکا گیا ہے اسی قدر اسے مقام کی
 نزاکت و لطافت کے سبب نظری اور فکری شکلات کا سامنا کرنا پڑا ہے اور
 وہ زیادہ سے زیادہ ہدفِ ملامت اور آماجگاہِ شکر و شہادت بنتا رہا ہے۔

جہنمیہ۔ فیہ تو یہ کہہ کر جان چھڑا لی کہ خدا ممتاز مطلق اور بندہ مجبور
 محض ہے اور وہ اپنے نزدیک اجتماع نقیضین اور ارتقاء نقیضین سے بیکہ متبرک
 تقدیس الہی کے میدان میں گویا سب سے بازاری لے گئے۔ کیونکہ انہوں نے بندہ
 کے بارہ میں ایکہ کھلی ہدفی سمت خستہ کیا کہ نہ جو اپنی متقابل سمت سے پہلے
 نہیں یعنی نقص و عیب کی سمت جو مجبوری و بے بسی تھی اور بندے کے لئے ہر آئینہ
 سزاوار تھا اور خدا کے لئے دوسری سمت تسلیم کر لی جو اُس کے شایان شان
 تھی یعنی اختیار مطلق اور قدرت کاملہ جو ظاہر بہت ہی خوش آئند ہے۔

قدریہ۔ یہ ہے کہ جو چھپا چھڑا لیا کہ بندہ اپنے اعتقادی افعال کی حد

ممکن مستقل ہوا اختیار ہے جو کہ کسی قسم کے جبر کا شائبہ نہیں بلکہ وہ اپنے افعال کا خالق بھی
 خود ہی ہے۔ وہ بظاہر خدا کی تشریف بردار تقدیر سے فارغ ہو گئے کہ بندہ کے
 بڑے بچے کی کوئی ذمہ داری خدا نے علیٰ مجدد پر نہیں ڈالی اور اس کی شان عدل
 کو گویا بے اعتبار کر دیا، اور تکلیف شریعی اور منہ و جوارہ گویا سب ہی اپنی اپنی جگہ
 استوار ہو گئی یعنی اس فرقہ نے تقبضہ کے اختلاط و ارتکاب سے بچکر گویا ایک
 ایسی تبدیلی کر دی کہ خدا اور بندہ کے اختیار کے دائرہ اپنے اپنے منصب اور مقام
 کے لحاظ سے الگ الگ ہو گئے اور سادہ یک رخ ہو گیا جس سے پیچیدگی ختم ہو گئی
سوفسطائییہ نے یہ کہہ کر جان بچالی کہ کون عیان کا کوئی حقیقی
 وجود ہی نہیں کہ ان میں سے کسی کے جبر و اختیار کے بحث آئے یہ عالم ہی کل کا کل ذہنی
 نوعی اور خیالی ہے تاہم اختیار و جبر پر رسد ہو گیا بندہ اور ساری مخلوق سب سے
 موجود ہی نہیں کہ اس کے جبر و اختیار کے نظریات قائم ہوں بلکہ وہ دو کا حصہ اور
 بحالات و حدود کا ہر گوشہ معرفت ذات خداوندی کے ساتھ منطبق ہے اور اس کے
 سوا وجود کا کسی نوعیت سے بھی کہیں نام و نشان نہیں۔ لہذا یہ فرقہ بھی اپنے نو و یک
 آسانی سے ایک طرف جا کھڑا ہوا، اور اس نے اس پیچیدہ مسئلہ سے متعلق شکوک
 شبہات کا حل اس طرح سے کیا کہ مرکز شکوک و شبہات ہی کو ختم کر دیا جس سے
 بحث و الزام کی نہایت آفتی۔ پھر حال خدا کے اعتبار اور بین الحکامات ہونے ہی نوعی کسی
 کو شک نہ تھا کہ سلمہ میں عدم پیدا ہوئی۔ اور بندہ کی اصابت اور حقیقت

کے اعتبار سے اس کے مجبور و بے بس اور تبع و ناقص و مشرور ہونے میں بھی کسی کو کلام نہ تھا کہ انھیں پیدا ہوئی۔ انھیں بندہ اور خدا کے صفات ہیں۔ بطور نسبت قائم کر کے اس کی کیفیت اور نوعیت بتلانے میں تھی۔ سو ان فرقوں نے اس مقام پر تو ترک کر دیا کہ منصوص پہلوؤں کو جوڑنے اور جرح کرنے کی مشکلات ان کے سر پر تھیں۔ سو صفاتیہ نے بندہ کی ذات ہی سے انکار کر دیا۔ جبریت نے ذات مان کر اس کی مثبت صفات سے انکار کر دیا اور قدریت نے یہ دعوات مان کر صفات آبیہ کے ساتھ ان کے حقیقی ربط سے الگ کر دیا بعد تقسیم جبری کر کے دونوں میں کھلی ہوئی علیحدگی کر دی۔ پس وہ جبریت کی جہان منصوص پہلوؤں کو ملانے اور ان کا دریا فی معتدل نقطہ دریا کرنے میں پیش آتی ان میں سے کسی کے سر پر بھی نہ پڑی کیونکہ مشکل نہ اقراط میں نہ تغریط میں مشکل صرف اعتدال قائم رکھنے میں ہے اور اسی کو انہوں نے برملا چھوڑنے کا اعلان کر دیا۔ اس لئے وہ قہر دریا سے نکل کر ایک ایک کنارے جا کھڑے ہوئے جہاں زمیوں کے پھیرنے سے تھے نہ طوفان کے قوت۔

لیکن سخت ترین مشکلات ہیں اہل السنۃ والجماعۃ گھر گئے جو حین قہر میں شہادتی کرتے ہوئے بندہ کے جبر و اختیار میں سے کوئی پہلو بھی ہاتھ سے دینا نہیں چاہتے اور ساتھ ہی خدا نے عزائم کو مقرر مطلق اور جبر سے مکمل نبری بھی ملتے ہیں۔ ساتھ ہی وہ بندہ اور خدا میں قدرت و اختیار کی تقسیم و مدبندی کے بھی قائل نہیں کہ ایک خاص مذہب قدرت اختیار بندہ میں ہوا اور باقی خدا میں۔ بلکہ خدا

تو کلیتہً مختار مطلق کہی جاتے ہیں اور چہر بھی اس مجبور بندہ کے مختار مولیٰ سے
 منکر نہیں۔ گو یہ بندہ کر ایک وقت مختار بھی کہتے ہیں اور مجبور بھی۔ مگر اس بیانی
 اخلاص سے کہ اسے مختار مطلق جانتے ہیں۔ یہ مجبور محض یعنی اسے مختار مان کر
 بغیر تقدیر سے پابستہ بھی کہتے ہیں اور مجبور کہہ کر اسے اسٹاپتھر کی طرح مضطر
 بھی تسلیم نہیں کرتے۔ یہ بندہ کو اگر مجبور کہتے ہیں تو اس کا تقدیر ہی اس کے خدا کو تسلیم
 کے علم و تقدیر اور رضا و عیث سے بدی اور شر سے بدی جانتے ہیں۔ اور اگر بندہ کو
 مختار کہتے ہیں تو خدا کے اختیار مطلق میں ملتا ہوا ہر کسی تسلیم نہیں کرتے۔

غرض اس مسئلہ کے ہر متضاد اور متضاد میں پہلو کو ایک اور سر سے کے ساتھ
 جوڑنے کی فکر میں ہیں حتیٰ اگر وہ اس مسئلہ سے متعلق عقیدہ کے سرحد پر بھی اس
 تضاد سامانی سے نکالی نہیں رہے۔ وہ ایک طرف تو اس مسئلہ تقدیر پر اسی مذکور
 نوعیت سے ایمان لانا ضروری اور اُسے اس الایان سمجھتے ہیں اور دوسری طرف
 اس میں فرض کرنا اور گھڑا کرنا بھی ممنوع قرار دیتے ہیں۔ غرض عقیدہ و فکر دونوں
 کے لحاظ سے ایک ایسا چرچہ راسخ اختیار کر رہے ہیں۔ جس میں مختلف عقیدوں
 سے متضاد اجزاء جمع ہیں اور اس انداز سے کہ گویا یہ طبقہ اجتماع فقیہین کا بھی
 قائل ہے اور اسے تفرع فقیہین کا بھی ظاہر ہے کہ یہ بین بین سورت کو یادہ نوں
 پنجون کا عقد و ہرنا ہی، حقیقتہً یہاں ہی ہر سید گلیوں کا خیر مقدم کرنا اور ہر قسم
 کے تعارضات و تناقضات کا موار و رابع کہ لینا ہے۔

لیکن یہ سب کچھ انہوں نے اس لئے گوارا کیا کہ وہ مسئلہ کو سطحی اور
 سرسری انداز پر دنیا کے سامنے لانا نہیں چاہتے بلکہ اس کی اصل حقیقت
 اور گہرائی دنیاؤں کو کھونا چاہتے ہیں وہ حادثہ اور قدیم کی ذوات کا الگ الگ
 حکم بتانا نہیں چاہتے بلکہ ان کا اصل ربط دنیا کے آگے رکھ کر درمیانی حکم واضح
 کرنا چاہتے ہیں کیونکہ جب بھی حادثہ کو قدیم کے ساتھ جوڑا جائے گا تو قدیم
 میں کسی ایک جانب پر قناعت کر لینے یا دونوں کو ایک دوسرے سے قطع کر کے
 درمیان میں مدافعت قائم کر دینے سے درمیانی حکم بھی واضح نہیں ہو سکتا۔ ظاہر ہے
 کہ اگر بعد کو خدا سے الگ کر کے دیکھا جائیگا تو بلاشبہ انوسیت کی جانب کمال
 محض نکلے گا اور عبدیت کی جانب نقص محض اور اس میں نہ کوئی حیرت نہ کچھ
 اشکال کہ دو متضاد جانوں کو الگ الگ رکھ کر ہر ایک کا واقعی حصہ اس کے
 لئے تسلیم کر لینا ہے لیکن یہ اکبر حکم مشاء تقدیر کا موضوع نہیں بلکہ حیرت
 و قدیم واجب و ممکن اور عہد و جزو میں اس کمال و نقصان کے ربط و اتنی کا مشق
 تلاش کیا جائے گا جس سے ان کا درمیانی حکم معلوم ہو تو کیسے ممکن ہے کہ کوئی
 درمیانی اور ناہی نسبت نہ پیدا ہو اور ظاہر ہے کہ یہ ہر ایک نسبت اور نسبت
 کے متعلق حکم پر بحث کرنا ہی ساری پیچیدگیوں اور فکری مشکلات کی جڑ ہے
 مگر چونکہ انسانی سے مشاء تقدیر کا موضوع بھی سے سوال سنت و انجاست
 نے تو بحث کا حقیقی نقطہ تھوڑا ہے۔ لیکن حیرت و تقدیر وغیرہ کا اصل

مرکز بحث سے اُچھ جاپڑے، اور وہ حقیقت انہوں نے اصل مسئلہ کے موضوع کو چھوڑ ہی نہیں۔ اس لئے نہ وہ مسئلہ کی تفسیر کر سکے اور نہ ہی اصل مسئلہ کا غلطہ اشکات کر سکے ہیں۔

مزید غور کیا جائے تو جبر پر اپنے اس الحاد و تفریط اور نقطہ اعتدال کو چھوڑ دینے کی بدولت نہ صرف یہی کہ نفس مسئلہ کے اثبات و تحقیق ہی سے محروم رہ گئے بلکہ ان کے اصول پر اسلام کے تمام بنیادی اصول اور عقائد مثلاً وجودِ مصلح تو حیدر باقی تخلیقِ علم تدبیر کائنات ربوبیتِ خلاق حتیٰ کہ نفس وجودِ خلاق سب ہی کا کارِ خدائے ربیم برہم ہو جاتا ہے یعنی ان تمام خدائی کی نفی ہو کر وجود کا سلسلہ ہی باقی نہیں رہتا بلکہ عدم ہی عدم کی عظمت ساری کائنات پر چھائی ہوئی رہ جاتی ہے۔ گویا ان فرقوں کے انہوں پر عالم بننے ہی نہیں پاتا کہ اس میں تدبیر و تصرف اور وحدانیت حق کا تصور بھی قائم ہو۔

کیونکہ شام جبر کے جب بلند سے اعتبار و قدرت اور ماضیت کی نفی کر کے اسے اینٹ پیچر اور غیر ذاتی اور مخلوق کی مانند تسلیم کر لیا اور اختیار و قدرت کا تئیں اس میں خدا کا نام لگایا صفتِ خالق کو سامنے رکھ کر صفاتِ جبر سے ہٹا کر دیا تو قدرتی طور پر بندے سے مراد شدہ افعال خود بندہ کے نہیں کہلانے چاہئیں گے بلکہ انہیں افعالِ حق کہنے کے سوا چارہ کار نہ ہوگا، خواہ وہ کسی قسم کا بھی فعلی ہو اور اس کے کسی بھی عنصر سے سرزد ہو۔

چنانچہ شریعت کی رفتار چاند کی گردش، ہواؤں کی حرکت، پتھروں کی جنبش
 نیز تمام ان اشیاء کے افعال حوزہ نہیں ہیں افعال حق ہی کہے جاتے اور۔
 انہیں قدرتی افعال کہہ کر قدرت الہیہ ہی کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اس طرح
 جبکہ انسان بھی ان ہی اشیاء کی مانند ہے اختیار اور ایجوکیشن ٹھہراتو اس کے
 تمام حرکات و سکنات اور لاکھوں اعمال بھی خود اس کے نہیں ہوں گے بلکہ حق
 تعالیٰ کے۔ گویا چر کچو وہ کرے گا درحقیقت وہ نہیں کرے گا بلکہ خدا کرے گا وہ
 جب دیکھے گا تو وہ نہیں بلکہ خدا دیکھے گا۔ وہ جب سنے گا تو نہ نہیں بلکہ خدا سنے گا
 وہ علم نہیں بلکہ خدا علم ہوگا۔ وہ حکیم نہیں بلکہ خدا حکیم ہوگا اور چونکہ یہ سب
 آثار وجود ہیں تو خدا مع یہ ہے کہ جہد اگر موجود ہے تو درحقیقت وہ موجود نہیں
 بلکہ خدا موجود ہے پس یہ ساری بحث درحقیقت حصہ الوجود اور کثرت موجودات
 کی نفی پر اگر منتج ہوگی جس کو بعض جہلاء صوفیاء کی اصطلاح میں برداشت کہتے
 ہیں۔ اس کا حاصل کثرت موجودات اور اعیان ثابت کا برہان الکار اور ساری
 کائناتوں کو ایک فرضی اور وہی کا خدا بنا کر کر لیا نکل آتا ہے اور ثابت ہو جاتا ہے
 کہ گویا اس کائنات میں ہر چیز موجود ہو کر حق کا لہریم اور اندوہم ہی ہے جبکہ اس
 میں آثار وجود کا کوئی پتہ نشان نہ ہو یعنی موجود صرف ذات واحد ہے اور کوئی نہیں۔
 اس کا نتیجہ اصطلاحی الفاظ میں یہ ہے کہ دائرہ وجود میں وجود کی صرف ایک ہی نوع
 رہ جاتے، جسے واجب الوجود کہتے ہیں اور ممکن الوجود کا کوئی پتہ نشان ہی نہیں

بلکہ وہ کثرت کے لئے معدوم محض ہو کر رہ جائے۔ اور اگر وہ موجود بھی ہو تو قرعہ اور دیگر کہلانے جس کے نفس وجود اور آثار وجود کی کوئی مشابہت نہ ہو اس لئے قابل قہر ہے وجود کی نسبت سے صرف وہی نوعیں رہ جاتی ہیں۔ ایک واجب الوجود اور ایک مستغنی الوجود (غدا اس کا امتناع عقلی ہر یا عادی اور وقوعی) اگر ناممکن کی طرح ہی درمیان سے نکل جاتی ہے۔

اب ظاہر ہے کہ ایجاد خداوندی یا فیضان وجود جسے تخلیق کہتے ہیں مستغنی اور محال پر تو چوڑی نہیں کھتی کہ اس میں قہر کی وجود کی صلاحیت ہی نہیں ممکن ہی چہ ہو سکتی تھی وہ معنی متغنی ہو گیا جس پر آثار وجود اور آثار زندگی ظاہر ہو سکتے۔ تو اب ایجاد واقع کس پر ہوا اور تخلیق کس چیز کی عمل میں آئے؟ پتہ ہو سکتے۔ ابتداء خداوندی یعنی تدبیر و تصرف اور ربوبیت و غیر تمام وہ خدا حق جن کا تعلق مخلوق سے تھا، آخر کس پر واقع ہوں اور کہاں اپنی تخلیقات و کائناتیں جبکہ ذات کے سوا کسی غیر کا پتہ ہی نہیں کہ وہ ان صفات و افعال کا مصلح و مضر اور مظهر ہیں سکے پس ایجاد و البقاء کے تمام صفات معاً اللہ معطل اور بے کار ثابت ہوئیں اور تعطل اگر عدم نہیں تو کمال عدم ضرور ہے یا بالفاظ دیگر افعال باری کمال عدم ہے جو انتہائی نقص ہے اور جبکہ یہ تمام فعلی کمالات صفات وجود کے آثار تھے جو ذات حق سے منفی ہو گئے تو بالمشہد وجود خداوندی ان کی نفی سے ثابت

ٹھہرا اور خدا کی بے عیب ذات کتنے ہی کمالات مثل ظہور صفات اور افعال سے
 کہہ دی ہو گئی ہیں پر محدودیت کا کارخانہ قائم تھا اور ظاہر ہے کہ نقص صفات اور
 افعال کے ساتھ ضلالت جمع نہیں ہو سکتی تو یقیناً ایسی ذات کو خدا نہیں
 کہہ سکتے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ نہ مخلوق یہی نہ خالق۔

غور کیجئے یہ چیزیں کہ صفات بہہ دار اور اختیار وغیرہ کے تھکار سے
 کہاں لاکر چھوڑا، اگر انہوں نے بندہ کے اختیار و قدرت کا انکار کیا تھا تو اس انجام کا
 خدا کی صفات، افعال، ایجاد، تزیین اور قیومت و تدبیر وغیرہ سے بھی ہاتھ دھو بیٹھا
 اور اس صورت حال سے وہ بادل نکلا سستی ہی۔ مگر اپنی مرضی کے خلاف صفات
 بنی کو بنے گا اور کاہل کہنے کے مدعی بن گئے۔ پس یہ کس قدر جبر ناک نتیجہ ہے کہ
 جبر پر چلے تو کتنے مسئلہ نقد پر کی راہ سے خالق و مخلوق کا یا ہی مشغہ بناتا مگر خالق
 کی تنزیہ پر کے لئے اور آخر سے خالق و مخلوق کے گویا صریح انکار پر مخلوق
 تو یوں نہ رہتی کہ صفت فعلی اور لیضمان وجود ہی نہ ہو گیا اور خالق یوں نہ رہا
 کہ اس کا وجود ظہور ناقص ٹھہر گیا اور ناقص خود جبر نہیں مکتا۔ تو نتیجہ یہ نکلا کہ مخلوق ہی
 نہاد اور خالق بھی نہاد۔ بعد از یادہ صلاۃ قد الحراقانہ۔

اور ظاہر ہے کہ جب مابین نسبت کے اعراض ہی کا وجود نہ رہا
 ممکن نہ ہو وجود اور صفات و وجود قبول کرے اور نہ واجب رہا جو اپنے افعال سے
 وجود اور کمالات وجود بنائے تو درمیانی نسبت کا وجود کیسے رہ سکتا تھا کہ وہ تو ان

و اطراف کے تابع تھا۔ اور جب خالق و مخلوق میں نسبت ہی قائم نہ ہوتی تو کیفیت نسبت اور حکم نسبت کا تو ذکر ہی کیا ہو سکتا ہے ؟ پس اثبات مسئلہ کا کس قدر عجیب و غریب اور ٹوکھا انداز ہے کہ نہ مسئلہ باقی رہے نہ مسئلہ کا موقوف نہ طریق۔ یہی نہ نسبت طریق نہ حکم ہے نہ کیفیت حکم۔ اور پھر بھی جبر پر اس پر المثنیٰ ہو کہ مجھ میں کہ مسئلہ ثابت ہو گیا اور ہم اثبات تقدیر سے تشریح و تعلق کا حق ادا کر چکے ہیں۔ بہر حال جبر پر کے اصول پر مسئلہ تقدیر کا ماحصل و جس میں تبدیل نہ حقائق خالق پر نظر کر کے بندہ کی تمام مشیت صفات سے جو اس میں وجود آ جانے سے پیدا ہوتی ہیں قطع نظر کر لے اور اس میں کمال کار و صلاح کی صفات و افعال سے بھی انکاری ہو گئے (کارخانہ خلق و امر و نوری کا افسل بختا ہے جس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ گویا یہ سارا کائنات عالم ابلی تک بدستور اپنے عدم سابق ہی میں پڑا ہوا ہے جس میں قطع و وجود کی کوئی بود و نمود ہے ہی نہیں ایسی نتیجہ پر پہنچ چکا جبر پر اور مستطابہ ایک ہی مرحلہ پر آگئے اور فرہ یہ نکلا کہ یہ فرقے چلے تو کچھ مسئلہ تقدیر کو ثابت کر لے (اور خالق و مخلوق کی درمیانی نسبت کھو لے) اور آگئے مسئلہ کے صریح حکم و اثر و وجود میں خالق و مخلوق دونوں کی نفی پر اور اس لئے وہ خالق و مخلوق کی درمیانی نسبت کھونٹنے کا سوال بدستور باقی رہا۔

اور تقدیر نے اس کا ٹھیک ٹھیک رد کر کے ہونے اس سلسلہ میں حق صفات عبد کو ماننے رکھا اور صفات محبہ و سے صرف نظر کر لیا یعنی سینہ کے

اختیار و قدرت، ارادہ و مشیت اور فعل و عمل کو اس درجہ میں مستقل اور آزاد بنایا کہ اس میں خدا کے ارادہ و قدرت اور اختیار و فعل کو دخل ہی نہیں۔ مگر یہ کہ بعض نامی قدریہ کے نزدیک خدا کو بندہ کے افعال کا علم بھی ان کے ہونے سے پیشتر نہیں ہوتا، گویا بندہ کے استعمال اختیار کی حد تک نہ خدا میں ارادہ ہے نہ قدرت، نہ اختیار ہے نہ مشیت حتیٰ کہ نہ سابق علم ہے نہ تجربہ پس جب یہ نہ تو مسئلہ تقدیر کے متعلقہ صفات خالق ارادہ، علم، قدرت، اختیار وغیرہ کو خدا سے وابستہ کر کے بندے کو ان سے کورمان لیا تھا، اور قدریہ نے ان صفات کو بندہ سے مستعد وابستہ کر کے خدا کو ان سے خالی مان لیا، غور کرو تو اس کا نتیجہ بھی وہی عدم محض اور تعطل خالص یا انکار مخلوق و شاق بخلت جو جبریہ کا انجام ہوا تھا۔

کیونکہ سب جانتے ہیں کہ بندہ منت بھری سینکڑوں اچھے بُرے افعال اور حرکات و سکنات مختلف اندازوں سے کہہ کر رہتا ہے جس کے عمر بھر کے افعال و حرکات کی گنتی ناممکن ہے۔ پھر انسانوں کے یہ افعال کچھ لازمی ہیں جو اس کی فطرت اور ذاتی احوال پر مختتم ہو جاتے ہیں اور کچھ مستعدی ہیں جن میں وہ دوسری اشیاء کا مات کو مفعول بناتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ان اشیاء عالم میں جو اس کے افعال کا مفعول بنتی ہیں یعنی اس کے زیر نسخہ و تصرف آتی ہیں زمین سے لے کر آسمان تک ساری ہی مخلوقات داخل ہے۔ جمادات ہوں یا نباتات، حیوانات ہوں یا انسانات۔ عنصریات ہوں یا طلیات، مادیات ہوں یا

یا رُوحانیات، جسمانیات، برل یا مجربات۔ غرض زمین کے قدروں سے بے کر
 آسمان کے ستاروں تک ساری کائنات پر انسان کے تسخیر و تصرف کا جال
 پھیل رہا ہے جس سے عالم کا کوئی گوشہ چھوٹا ہوا نہیں۔ ظاہر ہے کہ سارے
 انسانوں کے یہ سارے افعال جو سارے ہی عالموں میں پھیلے ہوئے ہیں اور قبول
 قدرت الہیہ انسانی کی ایسی مخلوقات ہیں جن کی ایجاد و تخلیق میں خدا کا دخل تو کیا
 ہوتا ان پر اس کا نہ زور چل سکتا ہے اور نہ ہی اسے ان کی پیدائش سے پہلے ان
 کا علم ہی ہوتا ہے یعنی انسان کو تو کم از کم اُن کی تخلیق کا ارادہ کرتے وقت علم ہو جاتا
 ہے کہ اسے کیا پیدا کرنا ہے مگر خدا کو یہ بھی نہیں ہوتا جب تک کہ پیدا نہ ہو چکیں۔
 اس صورت میں اولیٰ تر شایدا انسانی مخلوقات کا عدد خدا کی مخلوقات سے
 بھی زیادہ ہو جائے کیونکہ اعیان کی نسبت بلاشبہ ان کے افعال کو دُروں
 گنا زیادہ ہیں اور ان میں بھی انسان کے جس کے افعال کا تعلق تمام اعیان کا مآثر
 سے ہے پس خدا تو محض خالق اعیان ہے جو عدد میں کم ہیں اور انسان خالق
 افعال ہے جن کا عدد اعیان سے کہیں زیادہ ہے۔ اس لئے کوئی وجہ نہ ہو کہ انسانی
 مخلوقات خدا کی مخلوقات سے زیادہ نہ رہے اور پھر مخلوقات بھی ایسی کہ خدائی
 سرور سے بالکل خارج ہیں پر اس کا کوئی پس نہ ہو۔ بلکہ علم قدیم بھی نہ جو توفیقاً
 ان مخلوقات انسانی کے بارے میں وہ جبر حریندے کی طرف آتا خدا کی طرف
 لوٹ گیا کہ خدا تو اس کے بارے میں ہے پس ہو اور شدہ قاصر متقل اور متاثر۔

تو بندہ تو خدا کی سرحد میں جا گویا اور خدا بندگی کی لیے بسی میں آگیا۔ یعنی بندے کا زور
تو خدا کی خدائی پر چل گیا اور خدا کا زور خود اپنی خدائی پر بھی نہ دیا اور اس حد پر اس
کا ادا وہ قدرت، مشیت، اختیار وغیرہ مسیہ بے کار اور معطل ہو گئے یہی وہ تمیز ہے
تقدس میں الہی ہے جسے لے کر قدیم اٹھے اور بندہ تقدیر کے ذریعہ اسے حل کر کے
کھٹے ہوئے تھے۔

انصاف کیا جائے کہ اگر یہ سارے انسان خدائی کا دعویٰ کر لے لگیں تو
قدیرہ کا کیا ٹھنڈ ہے وہ اسے شک کہہ کر رد کر سکیں۔ کوئی زیادہ سے زیادہ یہ کہہ
سکے گا کہ انسانوں کی خدائی ناقص ہے کہ ان کا زور و اختیار صرف اپنے افعال کی
حد تک چل سکتا ہے آگے نہیں۔ تو عرض کروں گا کہ خدا کی خدائی ہی کب کمال رہی کہ بندہ
کی خدائی کو مورد طعن بنایا جائے۔ خدا بھی تو اپنے ہی افعال کی حد تک خالق ہے نہ کہ
بندہ کے افعال کی حد تک۔ پس اگر بندہ اس کے افعال کی حد تک مجبور ہے تو وہ
بندے کے افعال کی حد تک مجبور ہے۔ تاہم مطلقاً نہ وہ مبرا نہ بے کمال کی بڑائی چھٹائی
کی بات تو الگ ہی نوعیت دونوں کی خدائی کی ایک ہی۔ جی۔ پھر کیا وجہ ہے کہ ایک کو
خدا کہا جائے اور ایک کو بندہ؟ بہر حال قدیرہ کے اصول پر خدا کی خدائی کی بھی کچھ حدود
ہیں اور بندہ کی خدائی کی بھی کچھ حدود ثابت ہوئیں اور دونوں اپنے اپنے دائرہ و
میں خالق اور خدا بن گئے یہی وہ تقسیم ہے جو قدیرہ نے بہت دماغ سوچی کیساتھ اس
لئے کی کہ بندہ کے اچھے بُرے افعال کی ذمہ داری خدا پر عائد نہ ہو اور کوئی نہی نسبت

اس کی طرف نہ لوٹ سکے خواہ خدائی باقی نہ رہے نیز مہینت ششدری اور محاذات کا کائنات و جسم برہم نہ ہو۔ مگر انہیں کیا خبر تھی کہ وہ اس نظریہ کے ماتحت سرے سے خدائی ہی کا کارخانہ و برہم برہم کو جانیں گے جس کی خاطر ان مسائل میں سرگرد آرائی تھی۔

بلکہ اگر غور کرو تو قدر یہ کہ اصول پر بندہ میدانِ ترقی میں خدا سے بھی گہرے سبقت لے گیا۔ اور خدا تو سوا و اللہ سپاہی ہونا چڑا کیونکہ بندہ تو برہم قدر یہ مخلوقیت کی حدود میں رہ کر خدائی کا کام کر گیا اور خدا اپنی خدائی کے مقام پر رہ کر بھی خواہ اپنے ہی بندہ کے کاموں میں کوئی زور نہ دیکھ سکا۔ گویا محدود تو لامحدودیت کی طرف چل نکلا، اور لامحدود محدود وین کر رہ گیا۔ ہماذا اللہ والاحول ولا توتہ الا باللہ۔ حالانکہ ایک بلید سے بلید انسان بھی جانتا ہے کہ خدا ہے ہی وہ جو اپنے وجود اور وجودی کمالات میں لامحدود ہوا محدود و القات ہو۔ لامحدود الصفات ہو اور لامحدود الافعال ہو۔ اگر کسی سمجھ سے اس میں ذرا سی بھی تحدید آجائے گویا اس حد بندی کے اندر تو وہ ہوا اور اس سے باہر وہ خود بھی نہ ہوا یا اس کی صفات نہ ہوں یا اس کے افعال نہ ہوں۔ غرض اس کی ذات و صفات اور افعال پر عدم کی مد لگ جائے کہ وہ اس حد سے باہر عدم ہوا تو یہی وہ مخلوقیت کی علامت ہے کہ جس کے بعد اسے خدا نہیں کہہ سکتے۔

پس اگر قدر یہی ان معلومات کا یا تو یہ نتیجہ نکلتا ہے مگر خدا ایک ہی درجہ
 صرف مخلوق ہی مخلوق رہ جاتے، اور یا یہ کہ مخلوق ایک بھی نہ رہے سب خدا ہی
 خدا رہ جائیں۔ لیکن دونوں صورتوں کا انجام یہ ہے کہ نہ مخلوق رہے نہ خالق کی کوئی
 پہلی صورت میں خدا اور خلق سب ہی محدود ٹھہر گئے اور ہر ایک کے صفات
 و افعال اور ان کے واسطے سے ذات کو عدم کی بندگیوں نے گھیر لیا، اور
 ظاہر ہے کہ محدود خدا بر نہیں سکتا۔ کیونکہ عدم ہندی کے معنی ہی یہ ہیں کہ اس
 حد پر اس کی ذات و صفات اور افعال کا وجود ختم ہے اور آگے اس کا عدم
 ہے اور جو عدم مطلق میں گھرا ہوا ہو، اور محدود و مقید ہو، وہ حادث اور مخلوق
 ہو گا نہ محدث اور قدیم۔ پس جسے خدا کہا تھا وہ تو بوجہ محدودیت مخلوق کے درجہ
 میں آگیا، اور جسے پہلے ہی سے بندہ اور محدود مانا تھا اس کی مخلوقیت پہلے
 سے مسلم تھی تو حاصل وہی نکلا کہ خدا کوئی بھی نہ رہا، صرف مخلوق ہی مخلوق رہ گئی
 اور ظاہر ہے کہ جو مخلوق اپنے افعال میں خدا سے آزاد ہو وہ بلا خالق کے مافی
 پر نہ ہو گی۔ اور ظاہر ہے کہ مخلوق بلا خالق کے ممکن نہیں تو حاصل یہ نکلا کہ یہ مخلوق
 بھی جیسے ہم نے بلا خالق کے مان لیا تھا کمال عدم ہو گئی۔ اور اس سے بھی انکار
 لازم آگیا اور نہ اجتماع نقیضین لازم آجائے گا۔ کیونکہ ایک مخلوق بوجہ مخلوقی بر
 کے تو اپنے وجود میں مستقل اور خالق سے مستغنی بھی ہو۔ اور اس طرح ایک ہی
 شے ایک دم مستقل ہیں اور غیر مستقل محتاج بھی ہو۔ ظاہر ہے کہ یہ بجا متہ محال

ہے اس لئے جو بھی فیضاً محال ہے کہ مخلوق کو بلا خالق کے موجود تسلیم کیا جائے
اس لئے یہ ساری مخلوقات اور یہ بندے سب ایک محدود اور عاجز خدا کی مخلوق
تسلیم کی گئی تھی حقیقت میں بے خالق کی مخلوق کبھی جو یقیناً غیر موجود ثابت ہوتی
ہے، کیونکہ جب کچھ نہیں کہ محدود خدا نہیں ہو سکتا تو اس کی مخلوق بھی
نہیں (کہ مخلوق ان خود ہو نہیں سکتی) اور فلاسفہ یہ مشکل کہ نہ خالق ہے نہ مخلوق
نہ موجود ہے نہ موجود نہ حادث ہے نہ قدیم۔ بلکہ ساری کائنات پر عدم ہی عدم چھایا
ہوا ہے۔ عرض قدریر کی شکریہ روشنی کا نتیجہ تو یہ تھا کہ خدا ایک بھی نہ رہے
مخلوق ہی مخلوق رہ جائے جس کا انجام آپ نے دیکھ لیا اور یا پھر قدیر کے
ان فلسفیانہ مباحث کا دوسرا نتیجہ یہ بھٹکا ہے کہ مخلوق ایک بھی نہ رہے سوائے
خدا ہی خدا رہ جائیں اور وہ بھی ان گنت ہوں۔ کیونکہ جب ان کے اصول پر
بندہ یعنی خدا ہی کی نوعیت کا مکلا جو افعال کو بلا اعانت خداوندی از خود تخلیق
کر سکتا ہے تو ایک نوع کے افراد پر ایک ہی نام بولا جاسکتا ہے۔

پس اگر وہ خدا ہے جیسے پہلے سے خدا مانا ہوا تھا بوجہ اس کی نسبت
کے تو یہ بندہ بھی خدا ہو گیا بوجہ خالقیت افعال کے۔ اس صورت میں مخلوق
کی نفی ہو کر ان گنت خدا اور بے شمار خالق ثابت ہو جائیں گے اور نتیجہ یہ
نکلے گا کہ مہستی اعیان کے دائرہ میں سب کے سب خدا ہی خدا ہوں، مخلوق
نہیں ہو۔ اور اگر کوئی غیر انسان مخلوق ہو بھی جیسے ہاتھ حیوانات و نباتات

و غیر تو وہ نہ ہوتے کہ برابر اس لئے ہوں کہ ان سب کا مقصد خود انسان تھا یہ خود مقصود اصلی نہ تھے اور نہ ہی ان سے کمالات خداوندی کا جامع ظہور ہو سکتا تھا۔ و دوسرے یہ اس محدود خدا کی مخلوق ہوں جو انسانی مخلوقات کے باہر سے ہیں عاجز اور بے بس تھا، تو یہ اس کے افعال ہوں گے نہ کہ حقیقی اعیان جیسے انسان کے افعال اس کے مخلوق تھے کہ انہیں اعیان نہیں کہہ سکتے تھے۔ اس لئے اعیان کے درجہ میں دو ہی نوعیت کے خدا ثابت ہوئے ہیں۔ ایک خدا، اور ایک اس کے یہ اصطلاحی بندے بہر حال جیکہ انسان خالقیت کے دائرے میں آکر خدا ہو گیا تو نتیجہ یہ کہ عالم کا مقصد بہ حصہ سب کا سب خدا ثابت ہوا اور جہاں میں گویا خالق ہی خالق رہ گئے۔ کسی قابل ذکر مخلوق کا نشان نہ رہا جس سے خدا کی خدائی کے کمالات نمایاں ہوں۔

مگر جبکہ یہ واضح ہو چکا ہے کہ سارے خالق محدود ہیں اور ایک دوسرے کے افعال کے دائرے میں قدم نہیں رکھ سکتے اور محدود خدا ہو نہیں سکتا اس لئے یہ سب کے سب حقیقتاً خدا نہ ہوتے۔ بعض اس محدود نتائج کے طور پر ان کا خدا ہونا لازم آگیا تھا جس میں واقعیت نہ تھی۔ پس مخلوق کی نفی تو اس لئے ہوتی تھی کہ یہ مخلوق خالق ثابت ہوئی تھی۔ اور خالق کی نفی اس لئے ہو جاتی ہے کہ محدود و مقید خدا ہوتا نہیں اثر حاصل پھر وہی نکل آتا کہ نہ مخلوق رہی نہ خالق اور یہ سارا کا سارا عالم صرف عدم ہی کے پردوں میں چھپا ہوا رہ گیا جس کی موجودگی

کی نوبت ہی نہیں آئی۔ پس نتیجتاً قدیم بھی وہیں آکر ٹھہرے جہاں جبریت اور
سودسطائیہ آکر رہ گئے تھے۔ فرق یہ ہے کہ جبریت صفات مخلوق کا انکار کر کے نفی
خالق تک پہنچے تھے جس سے مخلوق کی نفی خود بخود لازم آگئی۔ اور نہ یہ صدقاً
خالق کا انکار کر کے نفی مخلوق تک پہنچے جس سے خالق کی نفی خود بخود لازم آگئی
اور نتیجہ میں تمام اہل برہنہ ایک ہی انجام پر آ کر ٹھکے۔ پس یہ تمام فرق پہلے تو تھے
خالق و مخلوق کا رشتہ بدلانے اور حادث و قدیم کا ربط کھولنے اور پہنچ گئے
ان دونوں کے صریح انکار پر اس لئے وہ درمیانی نسبت اور حکم نسبت کا
سوالیہ دستور تشنہ جواب نہ گیا جو مسئلہ قدیم کا حقیقی سوئچ نکلا اور ان تمام
میں سے کوئی بھی اسے حل نہ کر سکا۔

دراستہ سطورِ عطا یہ کا مذہب، سودہ اس قابل بھی نہیں ہے کہ اسے
رُو بھی کیا جائے کیونکہ وہ انکاروں کا مجموعہ ہے۔ ہر شے کی ذات کا انکار۔ اس
کے وجود کا انکار صفات کا انکار۔ ہر شے کے افعال و خاصیات کا انکار وغیرہ
وغیرہ جس کی بنا کسی مثبت حقیقت پر نہیں اور مذہب بہر حال وجودی چیز ہے
جس کی بنیاد کسی وجودی عامل پر ہوتی ہے نہ کہ کسی عدم لہذا اور نفی پر۔ اس لئے ان کا
مذہب ایک عقل ہی سے نہیں واقعات سے بھی مرود ہے وہ کسی مخلوق کا اختیار
کو کیا مانتے سرے سے مخلوق کو موجود ہی نہیں مانتے لیکن جبکہ اختیار کی نفی جو آثار
وجود میں سے ہے خلاف مشاہدہ ہے تو یقیناً وجود کی نفی مشاہدہ یا واقعات کے

مقابلہ کس طرح ہو جائے گی۔ ثابت یا نہ ہو یہی تعلق اور دقیق چیز حجب کلیات معلوم
ثابت نہیں ہو سکتی تو فہم و مقلوب جیسی تفصیل و تہذیب چیز کو۔ عدم محض آخر میں طرح باور
کر لیا جائے گا :

عذر کیا جائے تو یہ فرقہ ہوا کے وہ دکاندار ہیں بلکہ درحقیقت خدا کی شان
تخلیق اور فعل خلق یا ان لقیبت کا منکر ہے۔ اس کا یہ کہنا کہ عالم میں کوئی چیز بھی سوز
نہیں یہ سب تو بہت ورفعیات ہیں درحقیقت یہ کہتا ہے کہ خدا نے عالم پیدا
ہی نہیں کیا۔ کیونکہ پیدا کرنے کے لئے وجود دینے کے ہیں اور ان کے نزدیک وجود
کسی چیز کا ہے ہی نہیں تو اس کے اتنی اس کے سوا اور کیا ہیں کہ خلق خدا اور مخلوق
ہی نہیں ہوا یعنی اللہ خالق عباد ہی نہیں پس یہ تعدیہ سے بھی چار قدم آگے بھٹکے
کہ وہ تو اللہ کو صورت لائق افعال عباد ہی نہیں مانتے تھے یہ اللہ کو خالق عباد ہی
تسلیم نہیں کرتے۔

بندہ اگر اور گہرائی کی طرف بڑھ جائے تو اندازہ ہوگا کہ یہ عقیدہ فرقہ صریح
سے خدا کے وجود ہی کا منکر ہے کیونکہ خدا کے وجود پر اسناد ال مخلوقات ہی ہے
ہو سکتا ہے۔ معترض کو دیکھ کر ہی مخالف کی طرف لطافت کا التفات ہوتا ہے اس لئے
بلکہ جگہ قرآن نے مخلوقات کا نعمت و ان کے آثار و احوال میں تدبیر و تفلیح بتلایا
ہے تاکہ ان کے خالق کے وجود پر اسناد ال کیا جاسکے۔ جب مخلوق ہی سرے سے
نہاں دے کا ذات میں کوئی موجود ہی نہیں تو موجود کا آثار کس زمین سے عروج کیا

جائے اور کیسے معلوم ہو کہ کوئی صنایع ہے؟ جب کس استدلالی شکل کے مقدمات ہی
 بنیاد ہوں تو آخر اس کا نتیجہ کیسے ثابت ہو جائے گا؟ اور جب مقتضی نہیں
 صفت صنایع تہیں تو خود صنایع کے وجود کی آخر کیا دلیل ہے؟ اور کون اُسے
 پہچانے کہ وہ ہے جبکہ مخلوق کے دائرہ سے میں کوئی ہے ہی نہیں؟

میز جس دلیل سے یہ سو فیصد یوں کی دنیا مخلوق کو ذہنی اور فرضی کہتے کہ
 ممکن ہے اسی دلیل سے اگر کوئی وہ سرخالی کے وجود کو بھی وہی اور فرضی کہہ
 کر یہ محض خیالات اور فرضیات کی نشانی ہے کہ خدا موجود ہے تو انہیں تردید کا
 کیا حق ہے اور کیا استدلالی ترتیب ہے کہ وہ اسے رد کر سکیں پس یہ قرآن کا نہایت
 ہی ہر حقد نہیں، حقیقت صفت تکوین و تخلیق کا منکر ہے اور نہ صرف صفت
 تکوین و تخلیق ہی کا منکر ہے بلکہ اصل ذات خالق کا بھی منکر نکلتا ہے نہایت ہے
 کہ سو فیصد یہ لے کہ مخلوق کا اداس کے ضمن میں خالق کا انکار کر کے برآمد خود
 مسئلہ تقدیر کو ثابت کیا۔

جب پہلے صفات مخلوق کا انکار کر کے مسئلہ جبر و اختیار کا اثبات کیا
 اور تقدیر نے مخلوق و فانی ہمارے ساتھ باہمی طور پر مسئلہ قدر کا اثبات کیا، اور اس
 طرح ان سارے فرقوں نے مضحکہ انگیز طریق پر بظاہر بڑے بڑے منکر و تقدیر
 کا حق ادا کر دیا۔

مگر ان سب کا قدر مشترک اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ انہوں نے خالق و

مخلوق کی اس درمیانی نسبت اور نقطۂ اعتدال کو چھوڑ کر واجب و ممکن کو الگ دیکھا اور دونوں پر علیحدہ علیحدہ دو حکم لگا دیئے۔ ایک طرف اثبات اولیٰ طرف نفی کا جس میں گولہ آشکار نہ تھا۔ یہ بحث جداگانہ ہے کہ وہ حکم صحیح ہے یا نہ اور ان کا مشابہتی انجام کیا ہے لیکن درمیانی پیچیدگی کچھ نہیں

محرابی السنت والجماعت نے جو حقیقتاً اس مشربیت حقیقہ کے اصل مندر اور شائع ہیں جو خالق و مخلوق اور حادث و قدیم کا درمیانی رشتہ بتلائے اور اسے جوڑنے اور منہرہ کرنے کے لئے آئی ہے، اس اکہری اور ادھوری راہ میں قدم نہیں رکھا۔ اگر وہ کبھی اہل بدعت کی طرح واجب و ممکن کو غیر مربوط چھوڑ کر بس ان کے الگ الگ احکام بتا دیتے پر جماعت کر لیتے اور اس درمیانی نسبت کو نہ گھورتے تو وہ اپنے منصب سے نازل ہو جاتے اور شریعت حقد کی تفسیر و تشریح اور توضیح و تلوین کا کوئی حق ادا نہ کر سکتے۔ اس لئے کس پیچیدگی کی پرواہ کئے بغیر مردانہ دارا نہوں نے اس نازک مرحلہ کی طرف قدم نہ بٹھایا اور اس درمیانی اور معتدل رشتہ کو دانشکاف کر دیا جو حقیقتاً بندہ اور خدا کے درمیان قائم ہے اور حقیقت مسألتہ تقدیر کا حقیقی موندج ہے۔ انہوں نے نہ تو صفاتِ خالق کو ثابت کرتے وقت صفاتِ عبد کی نفی کی اور نہ صفاتِ عبد کو ثابت کرتے ہوئے صفاتِ خالق کی نفی کی کہ پورے جہانوں کی نفی ان کے سر پر پڑتی۔ بلکہ انہوں نے دونوں کی صفات کو اپنی اپنی جگہ مان کر پھر تشریح

حق کا حق ادا کیا ہے جہاں بد رج کے علی الرغم ان کے اخلاص لعلہ اور امتیاز نبیہ
 اللہ کا ثمرہ ہے جس سے وہ کامیابی کی منزل پر پہنچ گئے۔
 بود موردے ہو سے داشت کہ در کعبہ رسد
 دست برپا شے کیونتر زرونا گاہ رسد

ان حضرات کے مسئلہ مسلک اور خالق و مخلوق کے درمیان نقطہ اتصال
 کی توضیح کے سلسلہ میں ہمیں جہاں تک اپنے فہم و نارسائی حد تک سمجھ سکا ہوں، اوپر
 درمروں سے بھی بشرط انصاف سمجھ لینے کی توقع رکھتا ہوں، وہ یہ ہے کہ مسئلہ
 جبر و اختیار کی حقیقی بنیاد مسئلہ وجود و عدم پر ہے۔ اگر بندہ کے وجود و عدم
 کی صحیح نوعیت منکشف ہو جائے، حدوث و قدم کا درمیانی رشتہ کھل جائیگا
 اور مسئلہ جبر و قدر کی نوعیت خود بخود سامنے آ جائے گی۔ اور یہ نوعیت میرے خیال
 میں خالص عقلی بلکہ ایک حد تک حتیٰ اور مشاہدہ ہے جس میں کسی قسم کی کوئی بھی جبریت
 نہیں۔ گویا مسئلہ تقدیر اپنی بنیادوں کے لحاظ سے ایک خالص عقلی مسئلہ ہے جو
 عقل پر معمولی سا بار ڈال کر ادنیٰ تا مل سے حل ہو سکتا ہے۔ اور فہم سے اتنا قریب
 آ سکتا ہے کہ آدمی اس پر بے تکلف ایمان لے آئے کیونکہ یہ ایک بدیہی حقیقت
 ہے جس ملت نے بھی کائنات کے لئے خدا کا وجود تسلیم کیا ہے اور اسے کائنات
 کا خالق اور معطی وجود مانا ہے (جس میں تقدیر اور جبر بھی داخل ہیں) اور اس
 نے وجود کی اصل صرف ذات باریکات حق ہی کو سمجھا ہے جس سے مخلوق میں وجود

آتا ہے کوئی مخلوق از خود موجود نہیں ہو جاتی اس سرحکم پر یہ ماننا خود بخود ضروری ہو جاتا ہے کہ بارگاہ حق کا وجود نہ زائد اور اصلی ہے۔ عطا وغیرہ مستحق نہیں ہر ممکن انزوال۔ جو اسی لئے ذات اقدس حق و علاء ازلی الوجود، ابدی الوجود اور دائم الوجود ہے جس سے وجود کبھی زائل نہیں ہو سکتا لیکن اس کے برعکس بندہ کا وجود خود اپنا نہیں عطا، حق اور مستحق ہے۔ ورنہ وجود اس کا اپنا ہونے کی صورت میں یہ بندہ لامحدود مانتی میں معدوم اور لامحدود مستقبل میں فنا پذیر نہ ہوتا۔ بلکہ ازلی اور ہمیشی ہوتا۔ کیونکہ دیو یا طبع مظلوم ہے اور کوئی موجود بھی با اختیار و برضا نہ وہ اپنا عدم نہیں چاہتا۔ نیز جبکہ بندے کو مخلوق مان لیا گیا اور مخلوق کے معنی ہی وجود میں محتاجی خالق کے ہیں، تو بندے کا اپنی موجودگی کے لئے خالق سے وجود مانگنا اس کے سوا اور کس چیز کی دلیل ہو سکتا ہے کہ مینہ اپنے وجود کا خیر مالک نہیں اور وجود اس کا خود اپنا نہیں بلکہ اس کے خالق کا ہے جس نے اسے وجود سے نوازا اور موجود سے نوازا، اور وجود کھلا دیا۔ پس خود کی ذات تو موجود اصلی اور واجب الوجود ثابت ہوتی ہے جس میں عدم اور عدم کے امکان کا نشان نہیں اور بندے کی ذات عارضی الوجود اور معدوم اصل ثابت ہوتی ہے جس میں ذاتی وجود اور بالفاظ اصطلاح واجب کا نشان نہیں۔ نہ داتے برحق اپنی ذات سے خود بخود موجود۔ اور یہ بندہ اپنی ذات سے از خود معدوم۔ وہاں عدم کو راہ نہیں مل سکتی، نور یہاں ذاتی وجود

اور باقاعاد اصطلاح وجوب کا نشان نہیں۔ خدا نے برحق اپنی ذات سے خود بخود
موجود اور یہ بندہ سچی ذات از خود معدوم۔ وطن عدم کو۔ اور تیس من سکھائی اور یہ باقائی
وجو کو نہ حسست نہیں مل سکتا۔ ہر زمان بندے کی صلیف عدم ہے اور خدا نے برحق کے
یہاں اصل حقیقت وجود ہے۔ بندہ کے عدم پر حجب وجود حق کا نورانی پردہ پڑتا ہے
کو وہ اس کے اصلی عدم کو ڈھانپ کر اس میں بھی خفاک دیکھ پیدا کر دیتا ہے اور
بعد موجود کہلانے لگتا ہے۔

پھر ایک بندہ کی ذات ہی نہیں اس کے صفات تا جس میں حال ہے کہ اس
میں ہر وجودی محضت کا عدم تو صبی ہے اور وجود محض عاریتی ہے۔ اصل نہیں مثلاً
بندے میں علم اس کا نہیں بلکہ عدم علم اصل ہے جس کو وہ پیدا رشی طور پر لے کر
آتا ہے۔ بصیر اصل نہیں بلکہ عدم البصر اصل ہے۔ پس جوں جوں اس کے صفاتی
عدم پر نفاذ نہ کر لیں گے وجودی صفات کے پر تو سے پڑتے رہتے ہیں ووں ووں یہ
صفات کسرت وجود پیتی۔ جی میں اور بندہ ان صفات کا حامل بنتا رہتا ہے۔
مثلاً اس طرح کہ اس کا یہ صفاتی عدم خدا کے صفاتی وجود کے نیچے دب کر پس پردہ
مستور ہو جاتا ہے اور باوجود عدمیت کے وجود کی ایک نمود قائم ہو جاتی ہے مثلاً
اس کے کہنے والے کے عدم پر یہ خدائی محسوس و بصر کا وجود روشنی ڈالتا ہے کہ بشء
میں معین و بصیر کہلانے لگتا ہے۔ گو بالا معائنہ وہ اب بھی عدیم السمع اور عدیم البصر
ہو پھر بھی نوعیت اس کے افعال کی بھی ہے کہ اس میں ہر فعل کا عدم اصل ہے

اور فعل کا وجود عارضی ہے پس اس کے جوہر سے فعل کے عدم پر بھی فعل خداوندی کا وجودی پر تو ہر جہاں ہے وہی فعل بندہ میں ظاہر ہو کر اسے فاعل کہلاتا ہے۔ غرض یہ معدوم الاصل بندہ اپنی ذات و صفات اور افعال کے لحاظ سے اگر موجود ہو سکتا ہے تو نہ از خود کیا کہ کی خودی اور اصلیت تو عدم ہے نہ کہ وجود بلکہ وجود خداوندی کے پر نوروں سے کہ وہ بندہ کے ذاتی عدموں پر واقع ہو کر اسے ذاتاً و صفاتاً و افعالاً سرحد کہلا دیتے ہیں۔

پیشناس کہ کائنات در عدم اند بل در عدم ایسا وہ ثابت قدم اند
 ایں کوئی خلقی از خیال عدم است باقی ہنگی ظہور نور عدم اند
 پس بندے کی ذات و صفات اور افعال کو خدا کی بے حسیب ذات و صفات اور افعال سے وہی نسبت رہے گی جو در دیوار کی روشنی کو آفتاب کی روشنی سے ہے یعنی روشن ہونا در حقیقت آفتاب کی صفت و نشان ہے کہ نور اس میں خود اپنا ہے نہ کہ در دیوار کی کہ ان میں روشنی خود ان کی نہیں اور وہ خود سے روشن نہیں کہ حقیقتاً معنی میں روشن کہلائے جانے کے ستم بہل لیں در دیوار اپنی ذات سے غیر متور اور تاریک نہیں مگر جب آفتاب اپنی بے انتہا نیا ضیوں سے اپنا نور در دیوار کے عدم النور پر ڈالتا ہے تو در دیوار بھی بطور تمام تابا در روشن اور متور کہلانے لگتے ہیں جن میں ذاتی طور پر عدم النور مذکور ہے جو باقی رہتا ہے اور عارضی طور پر نور آجاتا ہے جو بعد چند سے زائل ہو جاتا ہے۔

پس کہنے کو تو آفتاب بھی روشن ہے اور در و دیوار بھی لیکن اس نقلی اور اسمی اشتراک سے معنی اور حقیقت میں یکسانی اور اشتراک نہیں پیدا ہو سکتا کہ آفتاب میں نور اعلیٰ ہے اور در و دیوار میں عارضی و بال مستقل ہے یہاں غیر مستقل و بال و داعی ہے یہاں جنگامی۔ وہاں اپنا ہے اور یہاں پر اپنا پس نور در و دیوار میں کتنا ہی سما جاتے۔ رہے گا آفتاب ہی کا کہ جب وہ مشرق سے نکلے روشن سامنے کرتے گا تو در و دیوار وغیرہ تمام اشیاء منور و کھلائی دیتے لگیں گی اور تہبہ خرب میں رُخِ نرما کو چھپائے گا اور اپنا نور میٹ لے گا تو سب چیزیں تاریک اور ماندہ حیرت انگیز آئے لگیں گی۔ یعنی نور کا عطا و طلب آفتاب کے ہاتھ میں ہوگا، نہ کہ خرو در و دیوار کے قبضہ میں۔

ٹھیک اسی طرح بندے کی اصلیت و حیثیت میں عام ہی عدم ہے ذات کا بھی اور صفات و افعال کا بھی اور خدا میں ہر نسبت سے وجود ہی وجود ہے پس وجود حقیقتاً خدا کا ہوگا بندہ کا نہیں اس غیر موجود یا معدوم بندے پر جب وجود انہی کی روشنی پڑے گی تو یہ موجود کہلایا جائے گا گے گا پس کہتے کہ تو خدا ہی موجود ہے اور بندہ بھی موجود ہے، تو بھی صحیح و بصیر ہے اور یہ بھی، وہ بھی حقیقی و قائم ہے اور یہ بھی، و نہی علیم و جبرہا اور یہ بھی ہے مگر ہنر لفظی اور اسمی اشتراک کے حقیقی اشتراک کے حقیقی اشتراک یا مشریت کی بنا پر کوئی اولیٰ شرکت نہیں۔ وہاں ذات و صفات کا وجود اصلی ہے یہاں عارضی۔

وہاں حقیقی ہے یہاں محض مجازی۔ وہاں اصل ہے یہاں فکس وہاں مستقل ہے، یہاں غیر مستقل۔ وہاں دوامی ہے یہاں متنگامی اور خلاصہ یہ کہ وہاں اپنا ہے یہاں پر اپنا۔ کہ جب چاہیے ویدیں اور جب چاہیں چھینیں۔ پس عطاء و سلب کا فعل ادھر سے ہے اور وجدان و حیران کا انفصال۔ اور دوسرے سے ہے۔

اس تقریر سے یہ خوب واضح ہو گیا کہ ذات حق میں وجود اصل ہے جس تک عدم کی رسائی نہیں اور ذات غیب میں عدم اصل ہے جس میں ذاتی وجود کی رسائی نہیں۔

اسی کے ساتھ یہ حقیقت بھی ناقابل انکار ہے کہ کمالات سب کے سب وجود کے تابع اور وجود کے حصے ہیں اور نقائص و عیوب سب کے سب عدم کے تابع اور عدم کے حصے ہیں سمیع البصر، کلام، تشریف و غیر تمام کی تمام وجودی حقائق اور سستی شغرا ہونا، بینا ہونا، بولنا ہونا۔ توانا ہونا۔ نرودہ ہونا ہیں، اور ظاہر ہے کہ ہونا ہی وجود کی حقیقت ہے، جیسے نہ ہونا عدم کی حقیقت ہے جو منفی پہلو ہے اس لئے یہ صفات وجودی ہوتیں لیکن عدم السمع، عدم البصر، عدم الکلام، عدم التقدرت، عدم الحیات وغیرہ جن پر عدم لگا ہوا ہے یعنی شتوان ہونا، دونا نہ ہونا، بولنا نہ ہونا، توانا نہ ہونا، نرودہ نہ ہونا سب عدمی صفات ہیں جو منفی پہلو رکھتی ہیں۔ اس لئے وہ علم نہیں اور ظاہر ہے کہ شغرا، بینا اور بولنا وغیرہ ہونا ساری دنیا

کے نزدیک کمال اور مہر ہے اور ان صفات کا نہ ہونا یعنی بہر اپن، اندھاپن، گنگنا
 ہوا، اپانہ پن، مڑو پن، وغیرہ کھلے بڑے نقائص و عیوب ہیں جن سے لوگ اپنے
 بچاؤ کی کوشش کرتے ہیں۔ اس سے صاف واضح ہے کہ حقیقاً کمال نام وجود کا
 ہے اور نقصان نام عدم کا ہے کیونکہ مع بعرو فیرو پر جب وجود کی نسبت لگ گئی
 تو وہ کمال بن گئے اور چونکہ ان پر عدم کی نسبت آگئی جب ہی وہ عیب ہو گئے
 تو اس کا واضح مطلب اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ اصل اور بنیادی کمال
 اور حقیقت وجود ہے کہ جس پر اس کا نام لگ جاتا ہے وہ بھی کمال ہو جاتا ہے
 اور نقصان و عیب یا شر و حقیقت عدم ہے کہ جس سے بھی فسوب ہو جاتا ہے،
 اُسے بھی عیب یا عیب ہے بقول حضرت خاتم المحدثین شاہ عبدالعزیز قدس سرہ۔

”و در حقیقت ہر شے وجودی کہ در عالم می باشد یہ سبب

اختلاف عدم با وجود است پس جمیع شے و مستند بعد از اند و نور

وجود و انفع ال شر و است“ تفسیر رضوی پارہ ۱۱ ص ۲۹۹

اور یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ وجود اللہ کا ذاتی اور اصل ہے جس میں عدم کا نشان
 نہیں اور عدم بندے کا اصلی اور ذاتی ہے جس میں حقیقی وجود کا نشان نہیں تو خود
 لفظوں میں اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ کمال اللہ کا ذاتی ہے جس میں عیب کا نشان
 نہیں اور نقائص و عیب بندے کا ذاتی ہے جس میں ذل کمال کا نشان نہیں۔

اس حقیقت کو سامنے رکھ کر اب مسئلہ عبور و اختیار پر غور کیجئے تو سب سے

پہلے یہ واضح ہو گا کہ اختیار ایک وجودی صفت اور مثبت کمال ہے اور عدم الاختیار جس کا عرفی لفظ جبر ہے ایک عدمی صفت اور منفی نقص عیب ہے اور ظاہر ہے کہ یہ کمال جمع وجود پر آثار و لوازم وجود میں سے ہے اور یہ نقص بسمہ عدم اور آثار عدم میں سے ہے تو جہاں بھی وجود ہو گا وہاں اختیار ضرور ہو گا اور جہاں عدم ہو گا وہاں عدم الاختیار یعنی جبر ضرور ہو گا۔ پھر جتنا اور جیسا وجود ہو گا اتنا ہی اور ویسا ہی اختیار بھی ہو گا۔

اس حقیقت کے پیش نظر اب سوال یہ ہے کہ آیا یہ پیدا شدہ بندہ سرحد ہے یا معدوم؟ سوال حل مستقر تو یہ ہے کہ خود رہے۔ جبر یہ در تدریج میں سے جی کوئی بندہ کے وجود اور موجودگی کا شکر نہیں، اور ظاہر ہے کہ جب اس مخلوق بندہ میں بواسطہ تعقل و نبی و بدو آگیا اور وجود بھی انسانی نوعیت کا جو حیات ترین موجودات اور خلق اللہ آدم علیٰ صورتہ کا مصداق ہے تو یہ کیسے ممکن ہے کہ اس میں آثار و لوازم وجود مثلاً متعقل، متحرک، قدرت و اختیار، ارادہ و مشیت حیات و حرکت اور کلام و حکم وغیرہ نہ آئیں؟ ورنہ اس کے یہ منہ کیوں گے کہ شے اپنے آثار و لوازم سے کیا ہو کر پائی جا سکتے۔ آگ ہو اور اس میں حرارت و شوق نہ ہو پانی ہو اور اس میں برودت و تبرید نہ ہو آفتاب ہو اور اس میں نور و گرمی نہ ہو۔

اللہ اعلم الخ آدمی کو اپنی صورت پہ پہچانے کے لیے کائنات راہ ہو اور تصرف و تدبیر اور مشیت و قدرت عطا فرمائی ہے۔

حالانکہ ان اشیا کو مان کر ذاتی لوازم سے انکار کر دینا درحقیقت ان کی ذلت
ہی کا انکار کر دینا ہے کیونکہ جب آگ میں حرارت و سوزش نہ ہو، پانی میں برودت
و غیرہ نہ ہو اور آفتاب میں نور و حرارت نہ ہو تو اسے آگ، پانی اور آفتاب کہنا
محض فرضی یا نہ کہنے کے ہم معنی ہوگا۔ اسی طرح انسان موجود ہو اور جامع بین
وجود کے ساتھ موجود ہو۔ تو اس میں ارادہ و مشیت، اختیار و قدرت اور
علم و حیات وغیرہ کا ہونا بھی ناگزیر ہوگا۔ ورنہ ایسے انسان کو جس میں نہ زندگی ہو
نہ حس و حرکت ہو نہ علم ہو نہ قدرت ہو یعنی وجود ہی نہ ہو انسان کہنا یا یوں لگے ہوگا
یا محض فرض و توہم ہو یا موجود انسان سے ان صفات وجود کی نفی کر دینا درحقیقت
خود وجود کی نفی کر دینا ہے۔ اس سے واضح ہوا کہ کہ انسان کا وجود ہونا ہی اس
کے ہائتیا۔ ہر کسی سب سے بڑی دلیل ہے اور اس لئے اہل سنت باکے قدر یہ اور
حیرت کو بھی انسان میں اختیار تسلیم کرنا پڑے گا ورنہ بندے کے وجود سے اللہ
ٹھکانا پڑے گا۔

بہر حال بندے کے نفس وجود سے تو اس کے نفس انتہا کا ثبوت ملا، اس
کی نوعیت وجود پر شور کیجئے تو اس کے اختیار کی نوعیت بھی واضح ہو جائے گی۔ سو
کون نہیں جانتا کہ موجود تو ضرور ہے مگر موجود مطلق نہیں کہ اس کے وجود پر کوئی حد
اور قید نہ لگی ہوئی ہو۔ گویا وہ لامحدود اور نامتناہی ہو۔ کیونکہ اس کی ذات کو کو تو
اول تو وہ معدوم الاصل تھا۔ اس کی تسلیم ہی عدم تھی، نہ کہ وجود۔ اگر اس کی

اصل وجود ہوتی تو وہ واسبب الوجود ہوتا اور لامعد و ماضی میں معدوم نہ رہتا بلکہ
موجود ہوتا اور جب انزل سے معدوم ہڈو ہی ہوتا تو اس سے وجود دے جانے اور
پیدا اسکے جانے کی کیا ضرورت ہوتی۔ پس اس کے مخلوق ہونے سے صاف واضح
ہے کہ اس کی ماضی یا اس کے الہا پر عدم کی قید اور بندگی ہوتی ہے جس سے
ماضی میں اس کا عدم ثابت ہوا۔ اسی طرح لامعد و مستقبل یعنی ابد میں بھی وہ عدم
درست اور قاطع پر لفظ آتا ہے لہذا جانب مستقبل میں اس کا وجود ضروری ہوتا تو
وہ کبھی بھی نہ مٹ سکتا بلکہ موجود ہی رہتا اور اس کے ممکن الزوال ہونے کی
کوئی صورت نہ ہوتی حالانکہ اس کے رات دن کے تغیرات اور آخر کار موت اس
کی کٹس خلافت سے کہ اس کا وجود پر قرار دینا ضروری نہیں پس جیسے جانب
ماضی میں معدوم تھا ایسے ہی جانب مستقبل میں بھی عدم زدہ ثابت ہوا جس سے
معلوم ہوا کہ اس کے مستقبل یا بعد پر بھی عدم ہی کا عہد بندی قائم ہے پھر یہ حال
وجود بھی جبکہ رات دن تغیرات اور حوادث کا محور بنا رہتا ہے جس سے اس
میں ہر آنہ قیام و بقا کی گتہ کشش رہتی ہے تو اس سے واضح ہے کہ یہ وجود بھی
عدم آمیز ہے۔ فرض زمانہ کے خانہ سے ماضی حالی اور مستقبل سب ہی میں اس پر
عدم کی قیدیں اور حدیں لگی ہوتی دکھائی دیتی ہیں۔

مکان کے لحاظ سے لواتر وہ ایسے خاص حدود و حالی میں ہے اور

اس سے باہر نہیں۔ یہ نہیں کہ وہ ہر مکان و لامکان میں موجود ہے جس سے اس

ہر مکان میں بھی عدم کی مد ہندی واضح ہے ۔

پھر اسے جہتِ مکان کے لحاظ سے دیکھو تو مثلاً اگر ڈومشرق میں ہے تو سمت مغرب میں نہیں یعنی اس سمت میں اس کا عدم ہے اور اگر مغرب میں ہے تو سمت مشرق نہیں اور معدوم ہے جنوب میں ہے تو شمال میں نہیں اور شمال میں ہے تو جنوب میں نہیں فوق پر ہے تو تحت میں نہیں و تحت میں ہے تو فوق پر نہیں اور پھر یہ جہت بھی بدلتی رہتی ہیں۔ آج اس سمت میں ہے تو کل کو اس میں نہیں اور آج نہیں ہے تو کل ہے جس سے واضح ہے کہ مکان کے لحاظ سے لحاظ سے بھی اس میں ہر سمت پر عدم کی مد ہندی قائم ہے ۔

پھر اس کے عین چہر ذات کو تو تو ظاہر ہے کہ وہ ذاتِ خداوندی یا اور اثرِ خودات ملائکہ یا اور مثال ہو کہ ارواحِ مجرودہ کے وجود کی نیت اس کا وجود ذاتی یا کم از کم ایسا مضبوط و مستحکم نہیں کہ وہ دائمی یا دیر پا ہو اور اس میں کوئی بھی کمزوری نہ ہو بلکہ ہر اس عارضی چیز کی طرح جو ذات میں چوست نہ ہو بلکہ باہر سے عارض ہو جانے کی وجہ سے کمزور ہو یہ انسانی وجود نہایت کمزور اور علیٰ شرف الذوال رہتا ہے جس سے اس کی عدم ثباتی اور وجودِ ظاہری ہے گویا یہ وجود خود اپنے سہارے قائم نہیں بلکہ دوسرے وجودات اسے مدد پہنچاتے ہیں تو یہ کمزور دل کی طرح پڑا رہتا ہے ورنہ چیل بہتا ہے اس سے واضح ہے کہ فقط زمان و مکان اور جہات و سمت ہی میں اس مخلوق پر عدم کی مد ہندی قائم

نہیں بلکہ میں ذات پر بھی عدم کا پہرہ چوکر پر بیٹھا ہوا ہے۔

بہر حال اس کی ذات زمان و مکان، سمات و جہات اور خود اپنے
جوہر کے لحاظ سے ہر چار طرف سے عدم سے گھری ہوئی ہے اور درمیان میں
تھوڑا سا حصہ وجود کا آیا ہوا ہے۔

پھر ذات ہی نہیں یہی حال اس کی صفات کا بھی ہے کہ وہ بھی ہر طرف
سے عدم سے گھری ہوئی ہیں۔ مثلاً اس کا علم ہزار دو ہزار دس ہزار اشیاء
پر حاوی ہوگا لیکن ان دس ہزار کے سوا ان گنت اشیاء و اسماء کیساتھ اس کا
عدم العلم یعنی جہل و ابستہ ہوگا جس سے اس کی صفت علم بھی عدم سے محدود
ثابت ہوئی۔ اسی طرح سمیع و بصیر کے دائرے میں مثلاً اگر وہ میل دس میل کی
آواز میں اور صورتیں سن اور دیکھ سکتا ہے تو اس حد سے باہر پھر وہی عدم
السمیع اور عدم البصیر کی حدود آجاتی ہیں اور سمیع و بصیر پہ بھی عدم کی حد بندی ثابت
ہوتی ہے۔

بہر حال اس سے صاف واضح ہے کہ اس مخلوق زندہ کی ذات و
صفات زمان و مکان، کیفیت و کم، سمت و جہت اور نسبت و اضافت سب
ہی کے لحاظ سے محدود الوجود ہے جس کے ہر جانب عدم کا لشکر محاصرہ کئے
ہوئے کھڑا ہے اور بیچ میں ذرا سی جھٹ مٹی فردا اور وہ بھی بے بود و جود کی قائم
ہے ظاہر ہے کہ ان احوال میں اس زندہ کو موجود مطلق نہیں کہہ سکتے ورنہ اگر

وہ موجود مطلق ہوتا تو یہاں اس کے وجود کے کسی جانب کوئی قید عدم کی نہ ہوتی یعنی وہ ہر سمت اور ہر جہت میں موجود ہی موجود ہوتا تو اسے واجب الوجود کہتے نہ کہ ممکن الوجود۔ ظاہر ہے کہ پھر اس میں اور خالق میں فرق ہی کیا رہ جاتا کہ اسے تو واجب الوجود اور خالق کہتے اور اسے مخلوق۔

اس سے یہ نتیجہ بالکل واضح ہو گیا کہ اول تو وجود اس بندہ کا خود اپنا نہیں ورتہ اپنا ذاتی ہونے کی صورت میں وہ ماضی و مستقبل اور انل و اہل میں از خود اپنی ذات و صفات کے لئے عدم کیوں گزارا کرتا کیونکہ وجود بالبطع مرغوب و مطلوب ہے اور عدم بالبطع مکروہ و مبغض ہے اسی لئے عدمی آثار یعنی عدم صحت، عدم قوت، عدم علم، عدم بشارت، عدم حیات، عدم توفیق اور روحانیات میں عدم ایمان، عدم صدق، عدم حیا، عدم غیرت وغیرہ وغیرہ سے جن کے عرفی انقباض، مرض، یمنیت، بھالت، انقباض، موت و مسائل زندگی کا فقدان، کفر، بے ایمانی، جھوٹ، بے حیائی، بے غیرت ہیں مخلوق کو ساری بھانگتی ہے اور ان کی وجودی حقائق صحت، قوت، علم، بشارت، زندگی، وسائل زندگی اور ایمان داری، سچائی، جلال داری، غیرت و محبت وغیرہ کے حاصل کرنے اور باقی رکھنے میں جان لڑا دیتی ہے۔ اس حسب و نبض کا سبب وجود عدم کے سرا کیا ہے کہ جب ان پر عدم ٹپ گیا تو نبض پیدا ہو گیا اور جب وجود کی نسبت آگئی تو شوق و رغبت پیدا ہو گئی جس سے واضح ہے

کہ وجود بالبطع مہربان مطلوب ہے اور عدم بالبطع مکروہ و مبغوض ہے۔
 اندر میں صورت اگر بندہ وجود کا مانگ ہو تا تو وہ لا محذور و باقی اور غیر قضاہی
 مستقبل میں اپنے عدم کو کیسے گوارا کرتا؟ جو اس کی ٹکلی دے گا کہ اس بندہ
 کا وجود پتا نہیں محض عطا نے حق ہے جو برائے اس خاکدان سفلی میں ڈال دیا
 گیا ہے۔ پس بندہ محذور الوجود اور عارضی الوجود کہلاتے گا، وجہ الوجود
 نہیں۔ موجود معتد بہرگا، وجود مطلق نہیں۔

دوسرے یہ بھی واضح ہوا کہ اس بندہ کو اگرچہ حق تعالیٰ عزا سے
 وجود کی ایک کٹی میں بانٹنے نے وجود کی کچھ سو ہے بود بخشد ہی جس سے وہ موجود
 بھی کہلاتے لگا۔ لیکن اس کے عدم اصل کے ثواب اس ضعیف سے وجود
 سے وجود سے کلیتہً مفصل نہیں ہونے یعنی وجود کی پیادہ سے اس کے عدم
 اصلی کو صرف مستور اور مخفی کر دیا لیکن عدم اور آثار عدم کو کلیتہً نازل نہیں
 کیا۔ اسی لئے اس کی ذات و صفات سب میں عدم کے آثار بلکہ خود عدم
 ملا پایا جاتا ہے جس نے چار طرف سے اس کے عارضی وجود کو گھیر بھی
 رکھا ہے اور خواہ اس میں بھی سرایت کئے ہوئے ہے۔

اب ہم اس حقیقت کو ان الفاظ میں بھی لا سکتے ہیں کہ اس مخلوق کی
 حیثیت یہ ہے کہ وہ وجود و عدم کا ایک مخلوق مرقع ہے نہ وجود میں ہے نہ
 خالی کی حدود آجائیں نہ عدم میں ہے نہ وہ مخلوق اور قابل ذکر شے نہ رہے

کہ اس کے بارے میں کسی تصور و تصدیق کا ارتداد نہ کہنے پس ”وہ مو“ اور ”نہا بھی نہ ہو“ اور نہ ہو مگر قابل ذکر ہو۔ یہ شان صرف اسی مخلوق کی ہو سکتی ہے جو وجود و عدم کا مجموعہ ہے۔ یعنی یہ بھی ضرور ہے کہ اس مجموعہ میں وجود کا حقد تو قیل و قیل ہوا اور عدم کا حقد عین و طویل غرض ایک تو یہ واضح ہوا کہ بندہ محدود الوجود ہے موجود مطلق نہیں۔ دوم یہ ہے کہ اس کا عارضی وجود اضعیف و کمزور ہے اور عدم اصلی کثیر اور غالب۔ تیسرے یہ کہ ایک وقت وہ موجود بھی ہے اور عدم بھی یعنی معدوم اصل ہے اور موجود الوقت۔

اب غور کیجئے کہ حجب اختیار کیا اور وجود میں سے ہے جو حقد موجود ہے تو جو انسانی وجہ کی نوعیت ثابت ہوئی ہے وہی اس کی نوعیت بھی ہوئی چاہئے ملاحظہ رہے کہ اول تو جب بندہ کا وجود اپنا نہیں عطا دحق ہے تو صاف واضح ہے کہ اختیار بھی اس کا اپنا نہیں بلکہ عطا دحق ہو گا۔ چنانچہ اس کے عارضی اور غیر مستقل ہونے کی دلیل ہے۔ نیز یہ بھی واضح ہو گیا کہ بندہ مرہوم مطلق نہیں جو شراب عدم سے مالاں ہو تو یہ بھی قائل کیا کہ وہ ممتنع مطلق بھی نہیں ہو سکتا کہ اس کے اختیار پر عدم اختیار کی حد بند لائی ہوئی نہ ہو یعنی اس کا اختیار جیسا اختیار نہیں ہو سکتا کہ وہ جو چاہے کر گزرے اور جس قسم کے چاہے افعال اس اختیار سے وہ اس وجود پر کسی سمت سے بھی اس پر جبر داخل نہیں ہو سکتا اور کوئی شے نہیں کہ اس پر اس کا اختیار اور نہ وہ چلے پس وہ فاعل یا اختیار ہے جو اس پر بندہ کر وجود

بخش کتاب ہے اور اپنے مفہومات کو عدم سے وجود میں نمایاں کرتا ہے لیکن افسانہ چونکہ
 موجود و مفید ہے اس لئے وہ مختار منقذ اور محدود اختیار بھی ہے کہ اس کا ہر جہاں
 پڑا نہیں ہو سکتا کیونکہ تنقید ہونے کے معنی واضح ہو چکے ہیں کہ ایک حد تک تو وہ
 مختار ہے اور اس کے بعد نہیں۔ پس جس طرح اس کے وجود کے ہر چارہ طرف عدم
 کی حدیں قائم ہیں۔ اسی طرح اس کے اختیار کے ارد گرد بھی عدم الاختیار یعنی
 جبر کی حدیں لگی ہوئی ہیں۔ مثلاً وہ اختیار و قدرت رکھتا ہے کہ کتاب اٹھالے،
 چارپائی اٹھالے۔ من و دمن کا بوجھ بھی اٹھالے۔ لیکن یہ اس کا اختیار و
 قدرت نہیں کہ وہ مکان بھی سر پہ اٹھالے یا اپنے ارادہ و اختیار سے عناصر
 بنالے یا تو الیہ کی ایجاد کر دے یا امتیاع میں خاصیات پیدا کر دے یا ہلکا
 و سائل عادیہ کوئی کام منتقلہ نہیں پڑے لے آئے یا مثلاً اسے اختیار و قدرت
 ہے کہ ایک پیر اٹھالے اور کھڑا رہے۔ لیکن یہ قدرت نہیں کہ دوسرا پیر
 بھی اٹھالے اور کھڑا رہے۔

غرض اس کا فعل پیدا شدہ اشیا میں صرف جوڑ توڑ، ترکیب و
 تکمیل اور فصل و فصل تک محدود ہے اور وہ بھی ان قوتوں سے جو اس کے
 اندر خود اس کے پیدا کردہ نہیں اور پھر وہ بھی ایک حد تک نہ کہ مطلقاً۔ پس
 نہ فصل کی قوتیں اپنے اندر اس کی ایجاد ہے نہ مفہومات ہی اس کی ایجاد ہیں
 یعنی نہ نباتی فعل کو اس نے وجود دیا نہ آثار فعل اس کی ایجاد سے موجود

ہوتے ہیں صرف فعل اس کے ہاتھ میں ہے اور وہ بھی اس اختیار سے جو مطلق نہیں بلکہ متعین ہے خود اس کا پیدا کردہ نہیں بلکہ اس کے خالق کا عطا کردہ ہے اور اس ضعیف اختیار سے بھی بواسطہ آلات جو مخلوق مملوئی ہیں۔ اس لئے نہ وہ مختار مطلق ہے نہ فاعل مطلق۔ کیونکہ وہ موجود مطلق نہیں۔

پس قدرت ہدیا مشیت اور ارادہ ہو یا اختیار کسی سلسلہ میں بھی عموم و اطلاق کی قیاس کے وجود پر مطلق نہیں ہوتی۔ اسی لئے نہ اس کی شان یقین مایشاء ہے نہ یحکمہ مایرید ہے اور نہ یخلق مایشاء و یختار ہے۔

پتھر جیکر اس بندہ کی ترکیب وجود عدم سے ثابت ہوتی ہے تو بلاشبہ اس کی ترکیب اختیار و جبر سے بھی ناگزیر ہے۔ پس جیسے وہ وجود محض نہیں ایسے ہی وہ مختار محض بھی نہیں اور جیسے وہ عدم محض نہیں ایسے ہی وہ مجبور محض بھی نہیں۔ پس جبر کا یہ کہنا کہ بندہ میں سرے سے اختیار و ارادہ کا نشانہ ہی نہیں اور وہ اینٹ پتھر کی طرح مجبور محض ہے۔ درحقیقت یہ کہنا ہے کہ بندہ میں وجود کا نشانہ نہیں، وہ معدوم محض ہے۔ حالانکہ یہ چیز خلاف واقعہ ہونے کے علاوہ خود ان کے مستقامت کے بھی خلاف ہے کہ وہ بندہ کو مخلوق کہہ کر موجود مان چکے ہیں۔ پھر بھی اس کی صفت، ارادہ و اختیار سے انکار کر دیا ایسا ہی ہے جیسا کہ آگ کو موجود مان کر، اس کی حرارت سے یا پانی کو موجود کہہ کر اس کی برودت سے انکار کر دیا جانے پس ان کا بندہ کو موجود کہہ کر

مختار نہ مانا جیکہ اختیار آثار و خواص وجود میں سے ہے۔ دو صورتوں سے خالی نہیں ہو سکتا۔ یا وہ اختیار عید کا انکار کر کے اسے موجود کہنے میں جھوٹے ہیں اور یا موجود کہہ کر اسے یا اختیار نہ ماننے میں کاذب ہیں۔ والکذب یقولان۔ اسی طرح قدر یہ گایہ کہنا کہ بندہ میں سرے سے جبر کی نشان دہی نہیں اور نہ خدا کی طرح مختار محض ہے درحقیقت یہ کہنا ہے کہ اس میں عدم یا آثار عدم کا نشان نہیں اور وہ موجود مطلق ہے، گویا غیر مخلوق ہے، حالانکہ یہ چیز خلاف واقعہ ہونے کے علاوہ خود ان کے مسلمات کے بھی خلاف ہے کہ وہ بندہ کو مخلوق مان چکے ہیں اور مخلوق کے معنی یہی ہیں کہ وہ اپنی ذات و صفات سمیت کم عدم میں محض تھا خدا کے وجود دینے سے موجود ہوا ہے یعنی موجودگی سے پہلے معدوم تھا اور موجودگی کے بعد قابل عدم ہے۔ نیز بحالت موجودگی آئے دن کے تغیرات سے عدم آمیز ہے جس سے عدم کے ثوابت مٹ نہیں گئے ہیں۔ سو ایسے عدم نما وجود کو موجود مطلق کیسے تسلیم کر لیا جائے گا کہ جس میں عدم کا نشان نہ ہو۔ اس لئے اسے ایسا مختار محض کیسے تسلیم کر لیا جائے گا کہ جیسے جبر کا نشان نہ ہو۔

بہر حال اس سے واضح ہوا کہ بندہ میں نہ اختیار مطلق ہے نہ جبر مطلق، بلکہ ایک میں بین کیفیت ہے جو اختیار و جبر کے درمیان میں ہے جس میں اختیار کے ساتھ جبر کی آمیزش کا قصہ لگا ہوا ہے۔

ہاں پھر اسی طرح بندے کے وجود عدم کی ایک نوعیت یہ ہے کہ وہ نزل
میں اس کے علاوہ اختیار یا خواہش کا کوئی دخل نہیں۔ اگر وہ ازل الازال میں
معدوم تھا تو اسے اس کی بھی مجبوری تھی اور اگر وہ ابدالاباد تک موجود رہے
تو اسے اس کی بھی مجبوری ہی ہوگی۔ نہ آیا اپنے اختیار سے نہ جاتے ٹکا اپنے اختیار
سے۔

لائی حیات آئے، وقتاً لے چلی چلے اپنی خوشی سے آئے نہ اپنی خوشی چلے
عرض اسے وجود دیا جائے تو لینے پر مجبور ہے اور چھینا جائے تو لوٹ
دینے پر مجبور ہے۔ خود کا نہ وجود پر بس ہے نہ عدم پر۔ یہی صورت اس کے ارادہ
و اختیار کی بھی ہے جو اس کے وجود و صاف میں سے ہے، ہونے میں اس کو
عارضی وجود سے پیدا شدہ ہونے کی وجہ سے غیر مستقل ہے کہ اس کی باگ ڈور
بھی بندہ کے ہاتھ میں نہیں بلکہ خدا کے ہاتھ میں ہے، جیسے وہ بلا اختیار خود
موجود ہے ایسے ہی بلا ارادہ خود وہ با اختیار بھی ہے بندہ کی طاقت نہیں کہ وہ
موجود ہو اور با اختیار نہ ہو جیسے وجود اس کے ہاتھ میں نہیں کہ چاہے موجود بن
جائے چاہے معدوم، ایسے ہی اختیار بھی اس کے ہاتھ میں نہیں کہ چاہے مختار
بن جائے چاہے مجبور، بلکہ اسے تا بعد موجودگی مختار ہی رہنا پڑے گا۔ پس جیسے
اینٹ پتھر اپنے افعال کو اضطراب سے کرنے پر مجبور ہیں مختار بن کر نہیں کر سکتے
ورنہ ان میں اضطراب کی پیدائش تو ہو جاتے۔ ایسے ہی انسان اپنے تمام اختیاری

کے سنی میٹورنی الاختیار کے ہیں۔ مستلوب الاختیار کے نہیں۔

پھر اسی سابقہ تقریر کی دُور سے قدرید کا یہ کہنا کہ وہ شخص مختار عمل ہی نہیں بلکہ خالق عمل بھی ہے۔ اس لئے غلط ہے کہ جس بندے کے ہاتھ میں نہ خود اپنا وجود ہو نہ اپنا اختیار تو وہ بنات خود کسی شے کو پیدا کرتے اور وجود دینے کے قابل کب ہو سکتا ہے کہ اُسے خالق افعال کہا جائے؛ کیونکہ خالق کے معنی وجود دیتے کے ہیں، اور وجود یا تُوڑ دینا اس وقت وجود کے خزانہ سے عطا کرتا تو وجود کا خزانہ اُس کے ہاتھ میں نہیں، اور نہ وہ خود ہی وجود کا خزانہ ہے جیسا کہ خود اس کا وجود عطا کرتا اور مستعار ہے جو اُس کے بس میں بھی نہیں اور یا پھر اختیار کی توت سے خزانہ وجود سے وجود دیتا تو خود اختیار بھی بوجہ وجودی صفت محنت کے اُس کی چیز نہیں کہ خود وجود اُس کی چیز نہیں پس جبکہ یہ بندہ نہ خود خزانہ وجود ہے نہ خزانہ وجود پر اس کا بس ہے کہ اپنے اختیار سے وجود کھینچ لائے، تو کون عقل نہ تسلیم کر لے گا کہ یہ بندہ کسی شے کو بھی خواہ وہ اس کا فعل ہی کیوں نہ ہو خود وجود سے نکلتا ہے اور خلق الہی سے بے نیاز ہو کہ ان خود کسی شے کی تخلیق کر سکتا ہے اس لئے یہ بندہ کسی طرح بھی فاعل بالاسیاد نہیں کہلا یا جا سکتا۔ زیادہ سے زیادہ فاعل بالاختیار کہلا یا جا سکے گا اور وہ بھی بالاختیاریتِ غیر مستقل الایہ کہ مجازی طور پر اسے خالق بھی اسی طرح کہلایا جاتے جس طرح مجازاً اسے حلیم و حکیم اور رحیم و کریم کہلایا جاتا ہے۔ مگر اس کے معنی اس کے مسا

انفال کو اختیار ہی سے کرنے پر مجبور ہے۔ مسلوب الاختیار یا مضطرب کہہ سکتا
 ورنہ وجود کے ہوتے ہوئے اس وجودی صفت (اختیاری) کا پیدا نہیں اس میں لغو
 ہو جاتے اور اس کی رعشہ کی حسرت اور دوسری اختیاری حرکات جیسے کھانا پینا
 چلنا پھرنا۔ اٹھنا بیٹھنا وغیرہ کوئی فرق باقی نہ رہے، بلکہ اختیاری غیر اختیاری
 کی تقسیم ہی لغو اور دنیا سے نیست و نابود ہو جائے۔ حالانکہ یہ تقسیم معروف عالم
 اور معلوم خواص و خواص جے جو فطر توں میں مرکوز اور متعارف ہے پس جیسے یہ
 بندہ موجود رہتے ہوئے اپنے کو معدوم نہیں بنا سکتا کہ موجود بھی رہے اور معدوم
 محض بھی ہو جانے ایسے ہی وہ مختار رہتے ہوئے (خس میں وہ اپنے وجود کا جو
 سے مجبور ہے) اپنے کو معدوم الاختیار نہیں کر سکتا کہ مختار بھی ہو اور غیر مختار بھی
 ورنہ یہ بھی اجتماع تینوں ہنگام جو محال ہے۔ اس سے واضح ہے کہ جیسے یہ بندہ
 مجبور فی الوجود ہے ایسے ہی مجبور فی الاختیار بھی ہے۔

پس جبر کا یہ کہنا کہ اس میں سرے سے اختیار ہی نہیں اور وہ کوئی
 فعل بھی اپنے ارادے و اختیار سے نہیں کر سکتا۔ گویا فاعل ہی نہیں باقی مسمیٰ تو صحیح
 ہے کہ وہ مختار ہوئے میں کوئی اختیار نہیں رکھتا کہ بلا اختیار جبر محض سے کام کرنے
 لگے مگر اس جبر سے بندہ کے اختیار کی نفی نہیں ہوتی بلکہ اس کا اختیار اور زیادہ
 مؤثر (یعنی پر ثبات ہو جاتا ہے کہ وہ کوئی عمل بھی بلا اختیار نہیں کر سکتا لیکن باقی
 مسمیٰ غلط ہے کہ وہ سرے سے فاعل یا اختیار ہی نہیں بلکہ نہ تو یہی واضح ہوا کہ اس

کچھ نہیں ہوتے کہ اس پر کسی کی جبری و کرہی اور علمی و حکمی کا سایہ اور پر توہ چڑ گیا جس سے اس پر بھی ان اوصاف کا اطلاق ملنا آئے گا۔

بہر حال یہ مسئلہ واضح ہو گیا کہ تخلیق اختیار مطلق سے ہو سکتی ہے جس میں جبر و ضعف کا نشان نہ ہو اور یہ شان صرف خلق خداوندی کی ہے کیونکہ وجود بھی اسی کا مطلق ہے جس میں عدم کا نشان نہیں۔ نہ کہ اختیار ناقص یا اختیار مخلوط سے جس پر جبر اور عدم الاختیار کی حد بندیاں لگی ہوں اور یہ شان بندہ کی ہے کہ اس کا وجود بھی مخلوط ہے جس پر عدم ہر ظرف سے چھایا ہوا ہے۔ پھر بندہ کا مجبوری اختیار بڑا نہ اسے معدوم الاختیار اور عظیم الفعل ثابت کر سکتا ہے جو جبر کا دعویٰ ہے کیوں کہ اس میں جبری اور ضروری اختیار موجود ہے اور اسے مختار مستقل اور خالق الفعل ثابت کر سکتے ہیں تو یہ کا دعویٰ ہے کیونکہ اس میں اختیار ہے مگر مجبوری کا ہے، خانہ زاد نہیں کہ اس کے ذریعہ وجود کی داد و دہش پر قبضہ پایا جاسکے۔

پھر بندہ کے وجود کی ایک نوعیت یہ ہے کہ وجود اور کمالات وجود باہم لازم ملزوم ہیں ان میں جدائی اور انفصال نہیں ہونے میں ہے نہ متفرق ہونے میں ہے یعنی وجود آتا ہے تو یہ آثار و کمالات وجود بھی ساتھ آتے ہیں اس سے جدا نہیں ہوتے اور جاتا ہے تو بھی اس کے ساتھ چلے جاتے ہیں، جانے میں بھی اس سے جدا نہیں ہوتے جیسے آفتاب طلوع ہو گا تو روشنی اور حرارت بھی

اس کے ساتھ نمایاں ہوگی اور جب غروب ہوگا تو یہ آثار بھی اس کے ساتھ غروب ہو جائیں گے کسی حالت میں ایک دوسرے کا ساتھ نہیں چھوڑتے جس کے صفات واضح ہے کہ اوصاف وجود و وجود کے تابع ہوں گے۔ یہ ناممکن ہے کہ وجود تو نہ ہو، اور آثار وجود جلوه گر ہوں، یا آثار وجود ہوں اور وجود نہ ہو۔ گویا آفتاب تو نہ ہو مگر اس کی نورانیت دنیا بھر میں حرکت کرتے ہیں ایسے ہی یہ بھی ناممکن ہے کہ بندہ کا یہ مادی وجود و وجود تو حرکت میں نہ آئے اور اس کا ارادہ و اختیار مستقل خود بخود حرکت میں آکر اعمال کو نمایاں کرنے لگے؛ کیونکہ ارادہ و اختیار کے ڈھانچے میں حقیقت وجود ہی تو حرکت کرتا ہے، وجود سے الگ ہر ارادہ و اختیار کوئی چیز ہی نہیں۔

ہاں پھر جو نسبت بندت کے ارادہ و اختیار کو اس کے عارضی وجود سے ہے، نسبت یہی نسبت بندہ کے اس عارضی وجود کو خدا کے اسی وجود سے ہے کیوں کہ اگر یہ ارادہ و اختیار اسی عارضی وجود کے آثار ہیں، ہے خود کوئی چیز نہیں فرق یہ ہے کہ سورج سے تو اس نے آثار ارادہ خود مختص اس کے ظہور سے نمایاں ہو جاتے ہیں اس لئے کہ وہ قائل بالاختیار نہیں، صرف علت ہے اور خدا سے اس کے آثار بالارادہ سرزد ہوتے ہیں کہ وہ کائنات کی علت نہیں قائل بالاختیار ہے، گویا سورج کے آثار روشنی و حرارت کا ظہور و خفا خود

سودج کے مطلق و غروب سے متعلق ہے اور وجود خداوندی کے آثار کا ظہور و
 اختفاء اس کی ذات کے بجائے اس کے ارادہ و اختیار اور اس کی انہی توجہ و
 عنایت سے تعلق ہے لیکن ہر حال جب بھی اس کی انہی عنایت سے مخلوقات ازیں
 وجود میں آکر عارضی وجود سے موجود ہو جاتے تو بلاشبہ وہ خداوندی وجود
 ہی کے آثار میں سے ہوں گی بالاسم قدر ان کا کوئی وجود خدا سے الگ ہو کر
 نہیں ہو سکتا اس لئے بندہ کہ اس عارضی وجود کی حرکت تابع ہوئی اللہ کے وجود
 اصلی کی حرکت کہ وہ نہ اگر یہ عارضی اور تابع محض وجود جو وجود خداوندی کا محض
 ایک نفل اور سایہ ہے خود بخود متحرک ہونے لگے۔ گویا دھوپ بغیر آفتاب کے
 حرکت کے خود بخود متحرک ہو جائے تو اسے عارضی اور اسے اصلی کہنا بے معنی
 اور لغو ہو جائے گا۔ پس جس دلیل سے بندہ کا ارادہ و اختیار اپنی حرکت و سکون
 میں خود اس بندہ کے عارضی وجود کی حرکت و سکون کے تابع ہے اس دلیل
 سے بندہ کا یہ عارضی وجود اپنی حرکت و سکون میں تابع ہے خدا کے ذاتی وجود کی
 حرکت کے اور وہ حرکت اس کے ارادہ و اختیار کی ہے اور منطقی طور پر نتیجہ
 یہ نکلا کہ بندہ کے تمام ارادی حرکت و سکونات تابع ہیں اللہ کے ارادہ و اختیار
 کی حرکت کے۔ پھر اس موجود عارضی بندہ کی وہی صفت حرکت میں آئے گی جو
 موجود اصلی کی صفت حرکت کرے گی۔ اس کی صفت و بشر اس کی صفت و بشر سے
 اس کی مشیت و قدرت سے، اس کی حیات اس کی حیات سے۔

پس بندہ کے ارادے کے حرکت میں آنے کی ایک سوا کوئی صورت نہیں کہ ارادہ خداوندی حرکت میں آئے۔ یعنی وجود اصلی متحرک ہو تو اس سے وجود ظاہر متحرک ہو اور وہ متحرک ہو تو بندے کے تمام قویٰ حرکت میں آکر اپنے اپنے متعلقہ افعال کو حرکت میں لائیں۔ گویا پہلے آفتاب کا ذراتی نور حرکت کر گیا ہو یا تشبیہ بمنزلہ وجود حق کے ہے اس سے دھوپوں کی وہ تنظیمات حرکت کر گئی جو روشنیوں اور آثر پروں سے جو کر گزر رہی ہیں جو بمنزلہ مخلوقات کے ہیں اور پھر ان کی پیروی میں مختلف چاند نے اور روشنیاں حرکت میں آکر مختلف مکانات کو روشن کر لیں گی جو حرکت میں آکر مختلف مکانات کو روشن کر لیں گی جو بمنزلہ انما مخلوقات کے ہیں پس کون کہہ سکتا ہے کہ چاند یا بخیر و صوب کے اور دھوپ یا غیر آفتاب کی نورانی کرنیں کے بالاست مطلقا حرکت میں آجائے۔

پس ایسے ہی کون کہہ سکتا ہے کہ بندہ کے ارادی افعال بغیر بندہ کے وجود و خلقی کے اور اس کا وجود خلق بغیر اس کے خالق کے وجود اصلی کے حرکت میں آجائے۔ اس لئے قدر یہ کہنا کہ بندہ اپنے افعال کی ایجاد و تخلیق میں حق تعالیٰ کے وجود و ایجاد اصلی سے بے نیاز ہے یا تو یہ کہنا ہے کہ خدا ہی اپنے وجود میں مستقل اور عین الکل نہیں کہ خود اپنی ہی مخلوقات کے وجودی آثار کی حد تک بے خبر بے تعلق اور بے قدرت ہے جو اس کی شان محمدیت کے سراسر خلاف ہے اور یا یہ کہنا ہے کہ بندہ اپنے وجود میں غیر مستقل نہیں بلکہ وہ موجود مطلق ہے

جو اللہ کے وجود مطلق کی شان احدیت کے سائی ہے۔

پس مقدمہ - خلق اقبال کے نظریہ سے ایک طرح صمدیت کے منکر ہیں اور ایک طرح صمدیت کے گویا قتل ہو اللہ پر ان کا ایمان نہیں اور جبر کا یہ کہنا کہ بندہ میں ارادہ و اختیار اور اس کی حرکت ہی نہیں۔ و حقیقت یہ کہنا ہے کہ خدا کے ارادے و اختیار ہی میں حرکت نہیں کہ وہ حرکت کرتا تو اس کے یہ بندوں و ظلال بھی بھی اسی جہت میں حرکت کرتے۔ گویا ان کے مذہب پر جبکہ وجود میں حرکت نہیں کرتی، انہو دوسرے اقلوں میں آفتاب ہی حرکت نہیں کرتا کیونکہ ظلال و نگاہ کسی کی عدم حرکت در حقیقت اصل کی عدم حرکت کے تابع ہے پس آثار وجود کے تابع وجود ہونے کے نظریہ سے مذکور یہ ممکن ہے کہ خدا کا ارادہ تو حرکت میں آئے اور بندے میں ارادہ ہی نہ ہوا یا حرکت میں نہ آئے جو جبر کہتے ہیں اور یہ ممکن ہے کہ بندہ کا ارادہ و اختیار تو حرکت میں آئے مگر خدا میں یا تو ارادہ ہی نہ ہوا یا حرکت نہ کرے۔

بہر حال اس نظریہ سے بندہ کی فاعلیت مستحکم بھی باطل ہوتی ہے جبہ تکلیف اقبال کہا جاتا ہے اور عدم فاعلیت بھی باطل ٹھہرتی ہے جسے اضطراب مطلق اور جبر محض کہا جاتا ہے۔

بہر حال جبکہ آثار وجود وجود کی سپردی اور نامیت سے منقطع نہیں ہو سکتے اور اس لئے بندہ کا عقل وجود خدا کے اصل وجود سے الگ ہو کر کوئی چیز نہیں رہتا تو

تقدیری ہے کہ اُس کے افعال کا وجود بھی خدا کے وجود کی افعال سے منقطع نہ ہو اور نہ
 یہ بندہ اگر ان آثار وجود یعنی اپنے افعال میں وجود اصلی سے منقطع ہو سکتا ہے۔ اگر کوئی
 جبر نہیں کہ وہ خود اپنی ذات صفات کے وجود میں بھی اُس سے مستغنی نہ ہو سکے جبکہ
 آثار وجود وجود سے الگ کوئی چیز نہیں اور ایسا ہو گا تو پھر سرے سے بندہ حق
 مخلوق نہیں رہے گا جو متناہر صفات قتل و قتل اور خدات مسلمات ہے اور یہ محال
 صرف اس لئے سرچشمہ ہے کہ بندے کے افعال کو خدا کی تخلیق سے منقطع اور بے نیاز نہ
 دیا جائے۔

غرض تقدیر کے اس نظریہ فطرت افعال سے یا اللہ خدا کے موجود مطلق ہونے
 کا انکار لازم آتا ہے اور یا بندہ کے وجود مطلق ہونے کا انکار لازم آتا ہے۔ اور
 یہ دونوں چیزیں بدیہیہ باطل ہیں کیوں کہ خدا کے موجود مطلق ہونے کا انکار تو
 جبر کیا جائے کہ جبر اس کا وجود عدم کی قیدوں سے مقید ہو، اور انہی ثابت
 ہو چکا ہے کہ وہاں عدم کی گنجائش ہی نہیں اور بندہ کے موجود مطلق ہونے کا انکار اُس
 وقت کیا یا چکا ہے کہ جبر اُس کا وجود عدموں سے گھڑ پڑا ہو جانا گھم اچھی
 بتلا چکے ہیں کہ بندے کی ذات سے لے کر صفات اور صفات سے لے کر افعال تک
 سب کے اندر عدم اصل کی حد پندیاں موجود ہیں جنہوں نے اسے مخلوق کہا۔

بہر حال جبکہ یہ واضح ہو گیا کہ بندے کا وجود جو کہ ایک اثر ہے۔ وجود خدا کی
 کا اس سے متعلق ہو کہ بالاسقلال کوئی رجحان ہی حرکت نہیں کر سکتا کہ مستحق کسی سے

کو وجود دیتے یا موجود کر دیتے یعنی مخلوق بنا دیتے تو اس سے منکر کا وجود راجع ہو کر
 بنو و رخصتی میں آگیا کہ اس نقل و وجود کے آثار یعنی افعال گر سوکھتے اسی کی کہلاتیں
 کہ مستحکم تو ہر حال میں ہوتا ہے خواہ کسی باعث سے بھی جو ہر مگر ان کی تخلیق اُس کی
 مہم ہو۔ بلکہ خدا کی طرف سے ہر کیوں کہ اُس کی ذات و صفات اور افعال کا عدم اصل
 سے ہر منت میں محدود ہونا اُس کے اصلی عدم اور اُس کے نہ پیدا ہونے اور حادثات
 وجود کی نشاندہی کر رہا ہے۔ ورنہ اگر وہ لامحدود انانات ہوتا جس پر عدم کی کوئی حد
 بندی نہ ہوتی تو اُس کی ذات از خود موجود ہوتی اور اگر وہ لامحدود الصفات ہوتا
 جن پر عدم کی بندشیں لگی ہوتی نہ ہوتیں تو اُس کی صفات بھی از خود اُس میں
 قائم ہوتیں اور اگر وہ لامحدود افعال ہوتا جس پر عدم کی قیدیں عائد نہ ہوتیں تو
 اُس کے افعال بھی از خود اور مستقلاً خود اُس کی رہا جو سے موجود ہو جاتے لیکن
 جبکہ ان میں سے کوئی چیز بھی لامحدود نہیں بلکہ سب کے سب عدم کی حدود کے
 گھیرے میں ہیں۔ تو نہ اس کے سوا اور کس چیز کی دلیل ہو سکتی ہے کہ ان میں سے
 کوئی چیز بھی از خود نہ تھی بلکہ اسی کے وجود دینے سے موجود ہوتی ہے جبکہ ان
 کے عدموں پر اُس کے وجود کے پر تو سے پڑ گئے۔ اُس کی ذات کے عدم پر
 خدا کی وجودی ذات کا ہر نہ پڑا تو ذات موجود کہانی اُس کی صفات کے عدم پر خدا
 کی صفات کے وجود کا شکس پڑا تو صفات موجود ہو گئیں اور اُس کے افعال کے
 عدم پر افعال نہ بنی لا پڑ تو پڑا۔ تو وہ افعال موجود کہلاتے اور کسی کو وجود کے پڑ تو

سے وجود دینا ہی تخلیق ہے جس کی وجہ سے جبریت، تقدیر، بندگی ذات کو مخلوق کہتے ہیں کہ وہ عدم سے وجود میں آئی اور بندگی صفات کو تخلیق کہتے ہیں کہ وہ عدم سے وجود میں آئیں تو پھر آخر اسی وجہ سے اُس کے افعال کو مخلوق کہتے ہیں انہیں کیوں تامل ہے کہ وہ بھی تو عدم ہی سے وجود میں آئے ہیں اگر اس بندے کے ہاتھ میں وجود کی باگ روڑ ہو تو اور یہ کسی چیز میں بھی غیر کی ایجاد سے مستغنی ہو سکتا تو اس بارہ میں اپنے افعال تک ہی کیوں محدود رہتا اپنی ذات اور صفات کو بھی یقیناً ایجاد غیر کی تہمت سے بری رکھتا اور بنا تو وہ صفات خود خود ہی وجود ہوتا۔ پس قدر یہ کیا یہ کہنا کہ بندہ افعال میں مستقل بالاختیار ہے جس میں کسی کام کے جبر کا نشانہ نہیں رہتی حقیقت یہ دعویٰ کرنا ہے کہ بندہ میں وجود خود اپنا اور اسلی ہے جس میں عدم کا نشانہ نہیں۔ حالانکہ یہ دعویٰ خلاف واقعہ ہونے کے علاوہ خود اُن کے مستقلات کے بھی خلاف ہے کہ وہ بندے کو مخلوق ان چکے ہیں اور مخلوق کی حقیقت ہی وجود عدم کی ترکیب سے بنتی ہے جس میں عدم اپنا ہوتا ہے اور وجود دوسرے کا جس سے لاحقہ اُسے وجود کے لئے واجب الوجود کا محتاج ہوا پڑتا گا اور وہ اپنی ہر اس چیز میں اُس کا محتاج ہو گا۔ جس میں عدم کی یہ مذکورہ اُمینش سے اور ظاہر ہے کہ یہ تائید کیش اُس کی ذات و صفات سے لے کر افعال تک سب ہی میں سرایت کئے ہوئے ہوں بلاشبہ وجود کی محتاجی بھی ان سب ہی میں ہوگی اور سب جاننے

ہیں کہ کسی سے وجود لے کر موجود ہونا۔ یا مطلقاً دیگر اپنے عدم کو دوسرے کے وجود کے پر توڑوں سے چھپانا ہی مخلوقیت ہے تو بندہ کی ذات و صفات بھی مخلوق ہوں اور انمال بھی۔ ورنہ ایک علت کے اشتراک کے ساتھ حکم میں تفاوت کا دعویٰ دار حکم محض نہیں ہے تو اور کیا ہے جس کا اس کتاب قدر یہ کر رہے ہیں۔

المستند یہ ضروری ہے کہ گرنہ بندہ کی ذات و صفات اور انمال سب ہی مخلوق الہی ہیں جنہیں اسی موجود اصلی کی بارگاہ سے وجود ملتا ہے۔ مگر تھوڑا سا تفاوت یہ ضرورتی ہے کہ بندے کے افعال کو وجود جب ملتا ہے جب اس کی ذات و صفات کا وجود ہو چکا ہے، اور اس میں عام وجودی صفات کے ساتھ ارادہ اختیار کا کمال پیدا کر دیا جاتا ہے۔ اس لئے انسان کے اختیاری افعال کی حکمت اُن کی پیدائش میں انسان کے ارادہ اور اختیار کا لازم ضروری ہے ورنہ اختیار کی موجودگی لغو اور عبث ہو جائے جیسا کہ واضح ہو چکا ہے۔ البتہ غیر اختیاری افعال جیسے حرکت رشتہ یا حرکات غفلت و مدہوشی و جنون وغیرہ کہ وہ مثل حرکات طبعیہ کے ہیں یہ تو محیط نہیں ہوتا۔ سو وہ اُن کا یا اُن کے ترک کا مکلف بھی نہیں ہوتا مگر بہر حال دونوں قسم کے افعال و حرکات کی تخلیق اللہ ہی کی طرف سے ہوتی ہے۔ مگر ایک کی بلا استعمال اختیار عید اور ایک کی با استعمال اختیار عید۔ بندے کے اسی استعمال اختیار کا نام مدکسب ہے۔

پس بندہ اپنے افعال کا کاسب ہے اور حق تعالیٰ اُن کا خالق لیکن کسب

وجود دیتا ہے گویا جس جس ڈھانگ کے عدم کے منفذوں سے نور وجود کا فیضان
 سایہ گزرتا ہے اُسی شکل و صورت کی مخلوق نمایاں ہو جاتی ہے پس جیسے ٹھوپڑوں
 کے ٹکڑے گویا آفتاب کی مصنوعات ہیں ایسے ہی یہ کائنات یا ممکنات کے
 مختلف الوضع پیکر حق تعالیٰ کی مخلوقات ہیں اگر آفتاب نور کا سایہ نہ ڈالے تو ڈھوپ
 کا ہر ٹکڑا چرہ ظلمت میں چھپا رہ جائے اور اگر حق تعالیٰ اپنے وجود کا پردہ نہ
 ڈالے تو ممکنات کا ہر چہرہ عرض پردہ عدم میں مستور رہ جائے۔

پس جس طرح دھوپوں کی شکلوں کی حقیقت اس کے سوا کچھ نہیں کہ وہ
 نور و ظلمت کا مجموعہ ہیں جن میں چہار طرف تو عدم النور یعنی ظلمت چھل ڈالے ٹھٹھے
 ہے اور درمیان میں نور سا محدود حصہ نور کا آگیا ہے۔

پس اس محدود نور اور اس محدود ظلمت کے ایک جگہ جمع ہو جانے سے
 یہ شکل عالم وجود میں آتی ہے جسے ہم رنگ گول دھوپ یا مثلث دھوپ کہہ دیتے
 ہیں۔ اگر نور ہی نور ہو تو اس کی کوئی شکل نہیں جیسے کھلے میدانوں یا بے آواز محفل
 میں خاموش گناہ دھوپ بھیل رہتی ہے نہ اسے رعب کہہ سکتے ہیں نہ مثلث ایسے ہی اگر
 ظلمت محض ہو تو اس کی بھی کوئی شکل نہیں جیسے اندھیری رات میں بے حدود بے پناہ
 اندھیرا ساری زمین پر چھایا رہتا ہے جس میں نہ مربع صورت ہے نہ مثلث، لیکن
 جو نہی نور اور عدم النور کا کہیں اجتماع ہو جاتا ہے وہ بھی شکلی صورت تیار ہو جاتی
 ہے۔ اس طرح نہ وجود مطلق کی کوئی صورت ہے جیسے حق تعالیٰ کا وجود باوجود کہ

میرے شکل و صورت سے بڑی ہے اور نہ عدم محض کی کوئی صورت ہے جیسے ماہی پیدائشہ
 عداوت کہ اپنی لاشیت کی اندھیریوں میں بے شکل و صورت پڑے ہوئے ہیں لیکن
 جو نہی عداوت پر جو عداوت کا سایہ پڑتا ہے اور وجود و عدم کسی نقطہ پر اس طرح
 جمع ہو جاتے ہیں کہ بے قید وجود کے کسی پر توہ کو عدم کی بندیاں گھیر کر شخص دکھانے
 گلیں دوہنی کائنات کی یہ پونہوں شکلیں نمایاں ہو جاتی ہیں۔ جس سے واضح ہے کہ شکل نام
 حد بندی اور تشبیہ کا ہے۔ اطلاق اور عموم محض شکل سے نہی و بالا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ نہ حق تعالیٰ کی کوئی شکل و صورت ہے کہ وہ وجود بہت اور
 لامحدود ہے اور نہ غیر پیدا شدہ کائنات کی کوئی صورت ہے کہ وہ عدم محض ہے
 اور اُس کی بھی کوئی حد و نہایت نہیں۔

کیونکہ جب حق تعالیٰ کا وجود لا متناہی ہے اور ہر جہت وجود میں ظہور و کمال
 کی شان ہے اور یہ ظہور و انعکاس عداوت ہی کے سانچوں سے ہوتا ہے تو جتنے
 گوشے وجود کے ہوں گے اتنے ہی سانچے عدم کے بھی ہوں گے۔ پس اگر وجود
 لامحدود ہوگا تو اُس کا یہ محل قابل عدم بھی لا متناہی ہوگا ورنہ اگر یہ وجود جس کا ظہور
 علی الاطلاق ممکن ہے تو لامحدود ہوا۔ اور اُس کے محل ظہور ہر عداوت میں محدود
 ہوں تو کمالا نہ ذات کا لامحدود جہت ناقابل ظہور ہو جائے۔ جو سراسر محال اور
 خلاف مفروض ہے۔ اسی طرح اُس کی صفات مثلاً علم و قدرت کی لامحدودیت
 اُس کے معلومات کی لامحدودیت کی مقتضی ہے اور ظاہر ہے کہ اُس کے معلومات و

مقدورات جو ممکن وجود میں آچکے ہیں۔ وہ محدود ہیں بلکہ اسے ”جان من شیئی
 لا عندنا تحت السماء وما منخلنا الا بقدر معلوم“ تو لامحالہ غیر ظاہر شدہ
 معلومات و مقدرات ہی کو محدود ماننا بہت گنا اور وہ بلا شک عداوت ہیں
 اس لئے عدم کو بھی بے نہایت کہنا پڑے گا۔

گویا ہر وجودی کمال کی مافوق میں اس کا عدم قائم ہے جو افعال کی صلاحت
 رکھتا ہے اور اس میں کہہ کر کمال کا پتہ پتہ ہو سکتا ہے اور حالات وجود کی کوئی
 حد نہیں تو لامحالہ تقاضے عدم کی بھی حد نہیں ہو سکتی مگر وہ کمالات حق جن کا تعلق
 معدوم کی ایجاد و ابقاء سے ہے سب محدود ظہر جائیں گے۔

پس ظواہر کی لامحدودیت بظاہر کی لامحدودیت کی کھل دیل ہے اور
 خلاصہ یہ نکلا کہ وجود کی طرح عدم کی بھی کوئی حد نہیں اور غیر محدود کی کوئی شکل نہیں
 ہو سکتی کہ شکل نام ہی محدودی کا ہے اس لئے ذاتی تعالیٰ کی کوئی صورت ہو سکتی ہے
 کہ وہ ذات و صفات سے لامحدود ہے اور عدم محض کی رہیں کہ خدا کہنا چاہیے
 کوئی حد ہو سکتی ہے۔ پس شکل کی حقیقت محدودی کی جس میں عدم کے پھول پر وجود
 کے جیسے سایہ ڈال کر یک خاص ہیئت اختیار لیں۔

ہاں مگر اس مرتبہ پر یہ پیش نظر رہنا چاہیے کہ ان عداوت کے سانچوں
 میں ذات حق خدا نہیں مصلحتی کہ اس پر محدود بن جانے کا وجہ آئے۔ بلکہ اس کا عکس
 اور ہمہ دی سایہ ڈھلنا ہے جیسے روشندان کے منظر میں نور آفتاب کی ذات نور علی

کہ ظاہر نہیں ہوتی اور یہ ممکن بھی کب ہے کہ ایک ہاشت بہر کے دو مشندان میں وہ آفتاب سما جائے جو زمین سے بھی نوکر و زکنا بڑا ہے۔ بلکہ اُس کی دھوپ اور نورانی سایہ ان سرراخوں سے ہو کہ گزرتا ہے جو مشعل بننا ہے اور بظاہر نمود ہو جاتا ہے لیکن حقیقتاً وہ بھی محدود نہیں ہوا کہ واقعہ دھوپ کے ٹکڑے ہو جائیں بلکہ سایہ کی اوٹ میں ہو کہ نظریوں آنے لگتا ہے کہ دھوپ کے جیسے بجزے ہوتے رہے اگر اس مشندان کے سایہ کو ایچ سے ہٹا دیا جائے تو دھوپ اُسی طرح متصل ہوا دکھائی دینے لگے جس طرح قمری اور اس حالت میں بھی ہے۔

اسی سے واضح ہوا کہ آفتاب کے نور ڈالنے سے ذات آفتاب اور بجائے خود ہے، دھوپ بھی محدود نہیں ہوتی البتہ سایہ کے ٹکڑے ضرور ہو جاتے ہیں۔ جس سے یہ توہم بھی ٹکڑے ٹکڑے نظر آنے لگتا ہے۔ پس ان مربع منکشت شکوہ میں حقیقی حد بندی اگر ہوتی ہے تو سایہ ہی نہ کہ نور آفتاب کی۔

اسی طرح کائنات کی ان ذرات شکوہ میں جب کسی عدم پر دیوار الہی کا پڑنا پڑتا ہے اور وہ شکل موجود ہو جاتی ہے تو عدم کے مانچہ میں ذات حق پس منحل جاتی کہ مطلق وغیرہ کا شبہ کیا جائے بلکہ اُس کے وجود کا سایہ اور پر تو پڑتا ہے اور وہ بھی عدم کے سانچے میں ڈھلتا نہیں بلکہ اس عدم زدہ شکل کی حد بندیوں میں یوں محسوس ہونے لگتا ہے کہ وجود محدود ہو گیا ہے، اور ان شکوہ میں بیشک ٹکڑے ٹکڑے بن گیا ہے حالانکہ وجود کا یہ نورانی سایہ دھوپ کی طرح متصل واحد

ہے جس میں نمودوں کے روشناسداری کی نفی اور عدم بندی سے حقیقتاً کوئی مستحضر نہیں ہوتا پس لامحدود ذات حق سے تو صورت کی نفی اور عدم بندیوں سے بریت مرحلت میں کی جائے گی جس کا نام تشریح ہے لیکن عدم سے اس نفی اور تشریح کی ضرورت نہیں کہ وہاں وہ شینیت ہی نہیں جس سے نفی کی جائے۔

پھر حال اب اگر آفتاب کی بنائی ہوئی اس شکل پر غور کیا جائے جس میں غور و خلقت دونوں جمع ہو گئے ہیں تو محسوس ہو گا کہ اس شکل میں نور کا جھٹکا آفتاب سے آیا ہے نہ کہ خود اس شکل کی ذات سے اور نہ وہ بلا شروع آفتاب بھی متور رہتی بلکہ قبل از مطلق آفتاب اس شکل میں نور کا کوئی پتہ نشان تک نہ تھا اور خلقت کا جھٹکا خود اس شکل کی ذات میں سے ابھرا ہے جو اس کی اصلیت تھی نہ کہ آفتاب سے کہ وہاں خلقت کا نشان ہی نہیں۔

تھیکہ اسی طرح مخلوقات ربانی کی ان شکلوں میں جنہیں موجودات عالم یا ممکنات کہتے ہیں اور جو وجود و عدم سے مرکب ہیں وجود کا جھٹکا تو اللہ سے آیا ہے نہ خود اس ممکن سے و نہ بلا تخلیق الہی ان کی سے موجود رہتا اور عدم کا جھٹکا خود اس مخلوق کا ہے کہ یہ ساری کی ساری شکل میں تو عدم ہی غنی وجود و عدم ہی کے پروردگار اس عدم الاصل کو موجود الرقت کر دکھایا ہے نہ کہ یہ عدم ذات حق سے آیا ہے نہ وہاں عدم کا نشان ہی نہیں۔

لیکن یہاں یہ بھی پیش نظر رہنا چاہیے کہ اس شکل میں خلعت کا حصہ گز
خود اس شکل کی ذات ہی کا ہو کہ وہ نمایاں جیب ہی ہو سکتا ہے کہ جیب آفتاب
سے نور آجائے۔ اگر آفتاب اس شکل پر نور ڈالی کر اُسے نمایاں ذکر سے تو خود
اُس کی خلعت بھی کسی کے سامنے نہیں آ سکتی۔ پس شکل کی خلعت نمایاں ہوئے میں
آفتاب کے فعل کا دخل ہرگز نہ خود اس شکل کے فعل کا۔ اس شکل کا کام تو صرف
یہ تھا کہ وہ اپنی قابیلیت نور کو آفتاب کی لحاظات میں نہ کر پیش کر دے تاکہ آفتاب
اُس پر اپنا نور چمکائے۔

تھیک اسی طرح معلوم ذات الہیہ میں جو وجود و عدم سے مرکب ہے عدم
کا حصہ بغیر وجود آئے نمایاں نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ مخلوق کی پیدائش سے پیشتر اُس کا
عدم نمایاں تو کیا ہوتا وہ کوئی قابل ذکر شے تک نہ تھا کہ اُس کا کوئی چرچا بھی نہ ہوا
پیدا ہوتا، اور اُسے کوئی جانتا بلکہ وہ لحدیکر غیثاً مذکور تھا۔ پس اُس کا عدم
بھی قابل ذکر اور قابل مائنش اور وہی آئے سے ہوتا۔

اگر حق تعالیٰ اس شکل کو درجہ نہ دیتے تو نہ اُس کا چاندنا ظاہر ہوتا نہ
خلعت اور وجود و فنا ہی تخلیق ہے ان کے بعد صفات نکل آیا کہ مخلوق کی خیر و شر ان
کے عطاء و سہولت یعنی تخلیق سے نکلتی ہے۔ مخلوق کا کام صرف اتنا ہے کہ اپنی حلاوت
کو تانی کے آگے پیش کرتی رہے، اور وہ انہیں وجود و عدم سے کر گھوٹا رہے
نہ یہ کہ مخلوق اپنی برائی بھلائی خود ہی اپنی ایجاد سے کھولتے پس جیسے دھوپ کی

شکلیں اپنی نورانیت اور غلامیت کو از خود ظاہر نہیں کر سکتیں بلکہ آفتاب کے ملنے
 حاضر ہو کر نور لیتی ہیں جن سے ان کا چاندنا اور اندھیرا اور تنویر و اظلام ہوتا ہے
 اسی طرح مخلوقات اپنی خیر و شر جو اسی کے وجود و عدم کا ثمر ہے از خود بالاستقلال
 ظاہر نہیں کر سکتیں بلکہ ان کا کام صرف اپنی استعدادوں کو فعل کے بجائے ہونے
 ارادے و اختیار سے ذات باری تعالیٰ عز اس کے سامنے لے آنا ہے تاکہ اُدھر
 سے وجود مل جائے۔ سبحانک بڑائی بھلائی نمایاں ہو جاتے۔ پس ان صلاحیتوں کی
 اختیاری اور ارادی پیش کش ہی کا نام کسب ہے۔ اور ادھر سے ہر اختیار و
 عزم پر عمل خیر و شر کو وجود سے دینا خلق ہے۔ کسب بندہ کی طرف سے ہے اور
 خلق خدا کی طرف سے ہے پس بندہ کی خیر و شر شرعی بغیر انکار خداوندی کے نمایاں نہیں
 ہو سکتی جیسے دھوپ کی شکل کی نورانیت تو بجائے خود ہے۔ غلامیت بھی بغیر آفتاب
 کے فعل تنویر کے نہیں کھل سکتی۔

مسئلہ تقدیر میں اہل سنت کے مذہب کے ہی دو رکن ہیں۔ کسب و عبد
 اور خلق رب۔ کسب عبد جبر کے مقابلہ پر ہے اور خلق رب تقدیر کے مقابلہ پر
 اسی لئے یہ دونوں ہی طبعی اہل سنت کے مقابل آئے۔ ایک نے کعب عباد کو
 نشانہ بنالیا اور ایک نے خلق رب کو اور احتراعات کی جو چھاڑ شروع کر دی۔
 تقدیر نے خدا کے خلق افعال پر حکم چینی کرتے ہوئے کہا کہ اگر بندے کو خالق
 افعال مانا جائے بلکہ اُسے کاسب کہہ کر اُس کے افعال کا خالق خدا کو تسلیم کر لیا

جائے تو خدا بہاں خالق غیر ٹھہرے گا وہی خالق شر بھی قرار پائے گا اور یہ بلا شبہ خدا کی نشان دہی کے خلاف ہے کہ اُسے شرور و معاند کا موجد اور خالق تسلیم کیا جائے۔ اور شرور کی نسبت اُس کی بارگاہ ربیع کی طرف کی جائے۔ لیکن اہل سنت کی طرف سے کہا جاسکتا ہے کہ بندہ کے کسب کرنے پر اُس کے افعال کو پیدا کر دینا ظاہر ہے کہ عطا و مجود ہے اور عطا و مجود کسی حالت میں بھی مذموم نہیں۔ بلکہ اعلیٰ ترین صناعی اور مخلوق پر انتہائی احسان ہے کہ اُسے وجود جیسی بے ہوا دولت بخش دی۔ اور ساتھ ہی اُسے اپنے کمزور وجود پر اور طبعی خاصیات دکھلانے کی آزادی دی، اور موقعہ بخشا۔

یہ دوسری بات ہے کہ یہ پیدائشہ چیز خواہ وہ افعال خلّاقی ہوں یا خود خلّاق اپنی ذات سے بڑی، مر یا بھی۔ مگر وجود و نشناہ ہر صورت میں غریبی اور وجود وینے والا ہر صورت ممکن طرح و ثناء ہی رہے گا۔ کہ اُس نے اپنا عجیب و غریب کمال دکھلایا جو کسی اور سے نہیں پڑتا تھا۔

مثلاً ایک شعبہ گہر اپنی ٹوٹری کے نیچے چند کنکریاں چھپا کر اُس پر اپنا ٹوٹا پھرتا ہے اور ڈنگی بجاتے ہیں اور منٹ بھر میں ایک پتلا پتھر مایکوتہ کمال کو دکھلا دیتا ہے جس پر تمام شعبی منسوب اور مسدود ہو جاتے ہیں۔ تھوڑی دیر میں وہی شعبہ گہر اُس ٹوٹری کے نیچے سے ایک رمی پھپکا کر نکالتا ہے تو وہ ٹوٹنا بھگتا سانپ بن جاتا ہے جس سے تمام شعبی، متوحش اور خوفزدہ

ہو کر بھاگنے لگتے ہیں۔ ظلم سر ہے کہ کتوبر مرغانِ حرم میں سے ہے۔ ایک بچہ ہزار
 اور پاک جانور ہے اور سانپ بد طبیعت اور بروزی جانور ہے۔ ایک اچھا اور ایک
 بُرا۔ لیکن عاشبینوں کی نگاہ میں شعیہ بازو دونوں صورتوں میں اچھا یا بُخالی اور
 مستحقِ مدح و انعام ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ اُس نے تو بہ صورتِ دنیا اپنا کال بنایا
 دکھلایا، اور اسٹیلڈ کو وجود ہی دیا اور وجود دینا بہ صورتِ انعام ہے کتوبر
 کو دیا جاتے یا سانپ کو نیز کتوبر اپنی ذات سے اچھا ہی اور سانپ بُرا ہی مگر
 مجموعہ تاشہ کے لحاظ سے دونوں خیر ہی خیر ہی ہیں۔ کیونکہ تاشہ کا کال بغیر
 ان مختلف انواع کے نمایاں کئے پورا نہیں ہو سکتا تھا۔ اس لئے شعیہ مگر کی
 طرت کسی صورت میں کوئی بُری نسبت نہیں ہو سکتی۔

ایک محار تعمیر مکان کے سلسلہ میں شہ نشین بناتا ہے جس میں گھر بنتے
 اور آرائش کے سامان رکھے جاتے ہیں اور بیت الخلاء بھی بناتا ہے جہاں منول
 سجا شبن ٹوال جاتی ہیں۔ ایک شے اپنی ذات سے اچھی، اور ایک بُری مگر محار
 بہر صورت میں قابلِ تعریف اور مستحقِ ثناء و صفت ہے۔ کیونکہ اُس نے تو بہ صورت
 اپنی ایجاد نور و جود بخشی کا کمال ہی دکھلایا نیز مجموعہ مکان کی نسبت و دونوں
 چیزیں اچھی۔ کیونکہ مکان کا کمال ان انواع کے بغیر پورا نہیں ہو سکتا تھا۔

اسی طرح حق تعالیٰ مافی الخیر بھی ہے اور خالق شر بھی، خالق ایمان بھی
 ہے اور مافی کفر بھی خالقِ حق تعالیٰ بھی ہے اور خالقِ فجور بھی اور ان میں سے ہر خیر

اپنی ذات سے اچھی اور شرابی ذات سے بُری۔ مگر وجود و بندہ اور پیدا کنندہ
 و ذلول کے لحاظ سے صاحبِ غیر، باکمال اور مستحقِ ثناء و صفت ہے کہ اُس نے
 بہر حال و بُر و بخشنی کی جو احسان ہی احسان اور انعام ہی انعام ہے نیز اُس نے
 ان دونوں نوعوں کے لحاظ سے فیاضی ہی کی ہر نوع کو اپنی ذاتی خاصیت دکھانے
 اور اپنے انجام تک پہنچنے کا موقع دیا اور ادھر مجموعہ عالم کے اعتبار سے اُن میں
 سے کوئی چیز بھی شر نہیں کہ مجموعہ کمال ان ساری انواع کے بغیر پورا نہیں ہو سکتا
 مگر ہاں گھٹاتے رنگ رنگ سے ہے زینتِ جہن

اسے ذوقِ اس جہان کو ہے زینتِ جہان سے

پس خالقِ جل مجدہ کی طرف نہ بایں منی شرکی نسبت ہوتی ہے کہ وہ
 وجودِ مستندہ ہے بخشش و وجودِ شر ہے نہ شرکی نسبت اور نہ بایں منی شرکی نسبت
 ہوتی ہے کہ اُس نے مجموعہ عالم اور کارخانہ تکوین کو مختلف المراجِ اشیا سے
 ردِ فی بخشش کی مجموعہ کو اشتات سے مزین کرنا نہ شر ہے نہ شرکی نسبت۔ پھر نہ
 بایں منی شرکی نسبت ہوتی ہے کہ مختلف الخاصیاتِ اشیا کو اپنی خاصیت
 دکھلانے میں اُس نے آزادی دی اور کسی شے کو آزادی دینا اور اُسے اُس
 کی مصلحت پر پہنچنے کا موقع دے کر اُس کے انجام اور اُس کے مصلحت ٹھکانے پر
 پہنچا دینا نہ شر ہے نہ شرکی نسبت۔

اسی حقیقت کو ذرا اور گہری نظر سے دیکھنے کے لئے اُسی وجود و عدم

کے نظریہ کی روشنی میں دیکھنے تو یوں نظر آئے گا کہ یہ عالم جبکہ مجہود و مجہودم ہے جیسا کہ ابھی ثابت ہوا تو اُس سے اور اُس کے تمام اجزاء کے عداوت کو وجود کا لباس پہنانے سے قدرتا اُس سے دو قسم کے امور ظاہر ہو سکتے ہیں۔

ایک طرف تو اُس کے عداوت کے سانچوں میں وجود ڈھلنے سے وجود کے کھالات کھلیں گے جو اس طرف کی خصوصیات کے لحاظ سے بقدر وجود انحصار رنگ کے ہوں گے اور دوسری طرف اُس کی اصل جہت عدم کے کھاتات عدمی نقائص کی صورت میں نمایاں ہوں گے اور ان دونوں رنگوں کے سامنے آنے ہی سے اُس شے کی اہمیت اور نوعیت دنیا کے سامنے واضح گف ہوگی اور اور اس کے معنی کا کمال کھلی کر اُس کی مختلف صفات و شئون نمایاں ہوگی۔ شے کے وجودی کالائٹ ظاہر ہونے سے تو خود وجود کا کمال سامنے آئے گا کہ وہ مختلف مظاہر میں نمایاں ہوا اور خود اس طرف کے عدمی نقائص کھلنے سے وجود کے اظہار معنی کھول دینے کا کمال سامنے آئے گا کہ اُس نے اپنی منفی نوعیت اور روشنی سے اس شے کی جتنی اور منفی کمزوریاں سلنے کر دیں سگریا وجود ایک نور ہے جس کی حقیقت یہ ہے کہ۔

ظاہر بنفسہ مظہر لیسرہ (خود نمایاں اور دوسرے کو نمایاں)

کر دینے والا

پس ایک صورت میں تو وجود اپنے باطن کو کھاتا ہے تاہم ظاہر

جرتی ہے، اور ایک صورت میں وہ اپنے مظہر دہرے باطن کو کھولتا ہے جو عدی تھا تو شر و خدائی واضح جرتی ہے اور اس طرح ظہور و انظہار کی دو قسمیں نیاں موزیا کے سامنے آ کر ایجاد ربانی کے کمالات و اشکاف کرتی رہتی ہیں۔ مثلاً ایک انسان کے عدم العلم پر حجب علم خداوندی کا وجودی پر توہ پڑے گا اور شخص عالم کبھی مرگا تو ظاہر ہے کہ وہ عالم النکل اور علام الغیوب تو بن ہی نہ جائے گا جبکہ عدم العلم کا نقص بھی بوجہ عدم اصلی اُس کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ پس بقدر استعداد اُس کا عدم علم یعنی جہل اُس میں قائم رہے گا۔ پس جس مذہب علمی گالی اُس سے ظاہر ہوگا وہ تو علم الہی کا ظہور ہوگا، جو اس کے ظرف کے مناسب وضع و آغاز لئے ہوئے ہوگا کہ علم الہی نے اُس میں جلوہ افروزی کر کے خود اپنے کو اس کے روزن جہل سے نمایاں کیا، اور جس مذہب اُس سے جہالت سرزد ہوگی وہ خود اُس کے جاہل نفس کا جہلی شہر ہوگا کہ وہ کھلے کا علم کے ظہور کے بعد ہی کہ اُس کے بغیر نہ اُس کے عدم کا چرچا ممکن تھا نہ عدم علم کا۔ پس بصورت کمالات علمی تو علم الہی خود نمایاں ہوا اور بصورت نقص جہل علم نے اُس شخص کی جاہل نہ حقیقت کو نمایاں کیا۔

پہلی صورت اللہ کے کمال لطیف و کرم کی ہے کہ کس فیاضی سے اس ظلالی مخلوق میں اپنا نور علم چمکایا اور کوئی ادنیٰ بخل روا نہ رکھا اور دوسری صورت اللہ کے کمال عدل و انصاف کی ہے کہ مخلوق کے ہر کمینہ جو برابر اس کی ہر طبع اور جہلی

خاصیت کو خدادادہ کثرت ہی گندہ کیوں نہ تھی، نمایاں مہولے کا بوتھو دیا اور اس پر کوئی بھی پابندی عائد نہ فرمائی اگر مخلوق بے اختیار تھی تو اضطراب اور اگر انڈیا تھی تو احتیاری انداز سے اسے کھل کھیلنے کا موقع بخشا۔ اس کی فیاضیوں کے سامنے مطلقاً ہر مخلوق پر یہ یاب ہے خواہ وہ شر ہو یا خیر۔ وہ ہر ایک کو موقع بخشتا ہے کہ وہ اپنے طبعی آثار و خواص کھول کر اپنے قیوم تک پہنچ جائے۔ کلام خداوندی لا ۱ وھذا من عطاء ربک وہ اکان عطاء ربک یخذ ودا۔ اس سے واضح ہوا کہ مسئلہ تقدیر میں خیر و شر اور بالخصوص تخلیق شر ٹھہا کے لئے کسی اہتمام والزام کا باعث تو کیا ہوتی، مزید اظہار کمال اللہ اور ظہور خیرات کا باعث ہے۔ وہ شر کو اگر پیدا کرتا ہے تو شر اس کی ذات پاک کے پاس نہیں پھٹک سکتی اور اسے صرف وجود ملتا ہے اور اس وجود یا تقدیر بڑائی کو کھول کر اپنی بھلائی اس میں شامل کر دیتا ہے نہ یہ کہ اسے کوئی بُرائی بخشنا ہے پس کسی بُرے کو سامنے لا کر اسے بھلائی سے محروم کرنا۔ اور بُرائی نہ دینا، آخر کون سے اصول سے شر کہا جائے گا اور یہ نسبتہ اللہ کی جناب میں کب بُری ہے کہ اس کی وجہ سے اجنت کو مطلق کیا جاتے۔

غرض جس اصول پر اللہ کے جوہ و نوالہ اور عدل و انصاف کا ظہور ہوتا ہو کہ ایک طرف تو کمالِ لیل سے بندے کے طبعی جوہروں کو کھیلنے کا موقع دیا جائے اور دوسری طرف کمالِ نیشن سے اسے وجود کی خیر کا مرہ بنایا

اور اس وجہ سے جو کمالات ظاہر ہوں انکو کمال رحمت سے اس بندہ ہی کا
 حریف منسوب بھی کر دیا جائے حالانکہ وجودی کوئی کمال بھی حقیقتاً اُس کا نہیں
 تھا تا کہ اس کمال و نقصان کے ظہور سے بطور محبت یہ کیا جاسکے کہ اتنی تو
 اس بندہ میں استعداد کی خوبی تھی کہ وجود کے ذریعہ کمال کا حصہ اُس نے
 اپنے اندر جذب کر لیا اور اتنی اُس کی استعداد میں کمی تھی کہ اپنے ذاتی عدم
 آباد کمال کمال کا باقی ماندہ حصہ جذب نہ کر سکا۔ بلکہ عدمی نقائص کا ظہور اُس
 سے ہوتا رہا۔ اور اس لئے وہ بقدر کمال کو اتنے عروج و سر بلندی کا مستحق
 ہے اور بقدر نقصان اتنی پستی اور سر ٹھمرنی کا مستحق ہے۔ تو کیا یہ اصول اور اس کے
 عاقلانہ فرائض کی بارگاہِ رفیع میں کسی ادنیٰ سی نسبتِ شر کا بھی باعث
 کہلائے جاسکتے ہیں؟ جن سے اہل سنت کو ملزم ٹھہرایا جائے اور اس اصول
 کی نزدیک کی ٹھکر کی جاتے؟

بہر حال اس سے واضح ہو گیا کہ حق تعالیٰ خالقِ نیر و کر بھی مستحقِ حمد و ثنا
 ہے اور خالقِ شر ہو کر بھی مستحقِ تعریف و تعریف ہے کہ اُس نے ہر صورت میں
 کمال دکھلایا اور کمال عطا فرمایا، اور کمال کا دکھلانا اور دوسرے کو دینا کسی
 حماقت میں بھی بُرایا بُری نسبتِ دالہ نہیں ہو سکتا۔ اب اگر اس کمال کے دینے سے
 کسی ذات کی اپنی ذاتی بُرائی کھلنے لگے تو اس میں بُرائی دینے والے کا کیا قصور
 ہے؟ کھوٹ اُس کا ہے جس کی جہت میں بُرائی پیوست تھی اور وہ اُس

بھلائی کے چاند نے میں چمکنے لگی، ورنہ اگر ان ہمدی بُرائیوں کے ظہور سے
خوف کھایا جاتا تو کسی مدد کو وجود ہی نہ دیا جاتا کہ مدد میں اُس کے عدم
کے سبب مشرورائی کے سوا کچھ کیا کر سکتا۔

بلکہ اگر نگاہ کو اور گہرا کیا جائے تو واضح ہو گیا کہ خلقِ غیر جس پر لفظِ باطن
کو کچھ زیادہ اعتراض نہیں بغیر خلقِ شر کے مکمل ہی نہیں ہو سکتا۔ اس لئے اس
عالمِ کون و نادر میں جس حد تک ضروریاتِ خیر کے پیدا کرنے کی تھی اُسی حد تک
ضرورتِ شر کے پیدا کرنے کی بھی تھی کہ ایک کے بغیر دوسری کا کارخانہ مکمل ہی
نہیں ہو سکتا تھا۔ اور اس لئے خیرِ شر مجبوتہ عالم کے لئے دونوں خیر ٹھہرتی
ہیں۔ اور گویا لحاظِ مجبوتہ عالم کوئی بھی شر نہیں کہ اُسے شر کہہ کر بارگاہِ حق
کو اُس کی نسبت سے بچانے کی فکر کی جائے اور جو اس فکر میں ساتھ دویں
اُنہیں مصلحتوں کیا جائے۔

وہ اس کی یہ ہے کہ حسبِ ثابت شدہ وجود تو صرف ذاتِ باریکات
حق کے ساتھ قائم ہے جو اپنے جوہر ذات کے لحاظ سے ہر چیز سے غنی، اور مستغنی
ہے۔ حتیٰ کہ خود وجود کا بھی محتاج نہیں کہ کہیں سے لائے۔ جبکہ اُس کا جہرِ ذاتی
اور خانہِ نادر ہے۔ البتہ عالمِ کائنات کا ذرا ذرہ اپنی ذات سے چونکہ مدوم
ہے اس لئے وہ اپنے وجود کے لئے جب بھی اُس کی استعداد اُس کی موجودگی
کا تقاضا کرے گی حق تعالیٰ کا محتاج ہوگا، لیکن اگر غمہ کہہ دو یہ ممکن جو وجود کا

غائب ہند اور اُس کا محتاج ہے اور اپنی موجودگی کے لئے صرف وجود ہی کا محتاج نہیں
 عدم کا بھی محتاج ہے کیونکہ وجود میں آسکے گا جہاں وجود نہ ہو بلکہ عدم ہو۔ ورنہ
 موجود اسشیاء کو وجود دیا جانا تحصیل غافل ہے جو عبث اور لغو ہے بلکہ موجود نہ
 وجود متبطل کر بھی نہیں سکتی کیوں کہ تیسرے مسئلہ سے ہوتی ہے اور جب یہاں
 ہرگز نہ وجود سے پڑے ہے تو طرف وجود غافل کب۔ بلکہ وجود اُس میں بھرا ہوا ہے
 لئے حق تعالیٰ شانہ کو جو وسیع الوجود محیط الوجود اور کمال الوجود سے نہ وجود و یا جا
 سکتا ہے ذوال وجود لیت وجود کی گنجائش ہی ہے کہ وہاں کوئی گوشہ وجود سے
 غافل ہی نہیں جس میں وجود ہے۔ فرض عطا وجود کی ضرورت اور گنجائش وہیں ہوتی ہے
 جہاں وجود نہ ہو بلکہ عدم ہو۔ اس سے واضح ہوا کہ وجود اپنی کارگزاری بغیر عدم
 کے و کمال ہی نہیں سکتا کہ وجود پر وجود کی کارگزاری ممکن بھی نہیں اور لغو بھی ہے اس
 لئے گویا وجود اپنے ظہور میں عدم کا ضرورت مند ہے کہ اُس کی نمود بغیر عدم کے
 فعل و مورد کے نہیں ہوتی۔

اور یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ وجود خیر محض اور عدم شر محض ہے اس
 لئے اگر ہم یوں کہہ دیں کہ خیر کا ظہور بغیر شر کے ظہور کے ممکن نہیں اور خیر کا کارخانہ
 بغیر شر کے مکمل نہیں ہو سکتا تو کچھ بے جا نہ ہو گا۔ نظر یہی یہ ملتا پڑے گا کہ جب
 بھی وہ قادر مطلق اپنے وجود با وجود کی خیر و خوبی نمایاں فرماتے گا تو اُس کے لئے
 فعل و مورد عدم ہی بنے گا اور عدم پر وجود پڑے گا اُس کے عدم تعاقب قدرۃً

کھلے بغیر نہیں رہیں گے لامحالہ تغیر ہی نکل آیا کہ تیر کا ظہور بغیر مشر کے ٹھہر کے نہ ہو سکے گا۔ یا یوں کہو کہ اس ممکن سے غیر کے ساتھ بقدر قلت استفادہ و شر کا ظہور بھی ضروری ہے ورنہ ثابت ہو گا کہ اُس میں شر کا اندسا ہی نہیں تھا جس کا نام مدم ہے۔ حالانکہ ممکن کے معنی ہی معدوم الاصل اور موجود الوقت کے ہیں۔ اس لئے شر کا اندسا بہ فطراناً مقتضائے تخلیق ہوا تو کس طرح سے کہہ دیا جائے کہ خلق شر کی نسبت ہر گاہ حق کے لئے ایک بڑی نسبت ہے ورنہ اگر اس نسبت شر کے خوف سے عملی احتراز کیا جاتے تو نقص تخلیق ہی سے انکار کرنا پڑے گا۔ پس ایک نسبت شر ہی نہیں کھلے بندوں تخلیق شر کا دعویٰ کرنا بھی شر نہیں ثابت ہوتا۔ ادب اہل سنت پر کیا الزام ہے؟

بلکہ اگر یکبارہ کو اور تیز دوڑایا جاتے تو شاید ہمارے لئے یہ دعویٰ رنا بھی سہل ہو جائے کہ تخلیق حقیقتاً صرف شر ہی کی ہوتی ہے نہ کہ خیر کی۔ کیوں کہ یہ واضح ہو چکا ہے کہ خیر کا منبع وجود ہے اور شر کا مخزن مدم۔ اور جبکہ وجود اللہ کا ذاتی ہے تو بلاشبہ خیر بھی اُس کی ذاتی ہے۔ اور مدم جبکہ مخلوق کا ذاتی ہے تو شر اُس کی ذاتی ہوئی اور ظاہر ہے کہ تخلیق یا خالق کے معنی اُس چیز کو جو وجود دینے کے ہیں جس میں وجود نہ ہو پس خیر جبکہ ذات حق میں ازل سے موجود اور ثابت و قائم ہے۔ تو اُس کی تخلیق کے قائل ہونے کے معنی اُس کی عدم موجودگی کے قائل ہونے کے ہوں گے ورنہ اگر وہ موجود تھی تو تخلیق کر کے اب وجود

اُسے کیوں دیا جا رہا ہے۔ حالانکہ ذاتِ حق میں خیرِ ک عدم موجودگی کا تحلیل بھی بندے کے حق میں کفر اور اُس کی بارگاہِ قدس کے لئے شرکی کھلی نسبت ہے جس سے دو بری ہے۔

پھر یہی نہیں جبکہ خیر کا دوسرا نام وجود ہے تو خیر کے مخلوق ہونے کے معنی یہ ہوں گے کہ وجودِ مخلوق کیا جا رہا ہے اور وجود کو وجود دیا جا رہا ہے حالانکہ ایک طرف تو تحصیلِ حاصل اور لغو و عبث ہے اور دوسری طرف خدا میں وجود ہونے کا قائل ہر مہانت جو انتہائی شورشِ چشمی اور کھلی دہریت ہے۔ نیز اس سے خود خالق کے جوہر ذات کی تخلیق اور وہ بھی خود اُسی کے ماتحتوں لازم آتی ہے کہ گویا وہ خود اپنے کو پیدا کرے حالانکہ یہ تقدم شے علی نقبہ ہے محال بھی ہے اور ایجاد و وجود ہونے کے باعث لغو اور عبث بھی ہے جس سے اُس کی بارگاہِ منترہ اور نیر کا ہے

حقیقت یہ ہے کہ خیر تو اللہ سے صادر ہوتی ہے نہ کہ وہ اُسے پیدا فرماتا ہے کہ پیدا ایش عدم کی ہوتی ہے نہ کہ وجود کا اور خیر وجودی چیز ہے، کیونکہ خلق کے معنی عطا۔ وجود کے ہیں اور وجود کے ہیں اور وجود عدم کو دیا جاتا ہے نہ کہ خود وجود کو۔ اور شر و حقیقت اللہ کی مخلوق ہوتی ہے نہ کہ وہ صاف اللہ اُس سے صاف ہوتی ہے کیونکہ خلق کے ذریعہ وجود عدم کو دیا جاتا ہے اور عدم ہی شر کا دوسرا نام ہے اور شر اس سے صادر نہیں ہو سکتی۔ جس کی بناء یہ ہے کہ صادر تو صاف

میں پہلے سے موجود ہوتا ہے۔ اس لئے اُس سے صادر اور سرزد ہو جاتا ہے،
 جیسے آفتاب سے نور صادر ہوتا ہے لیکن مخلوق خالق میں نہیں، اگر خالق میں ہوتا تو
 اُسے پیدا کرنے اور وجود دینے کی ضرورت ہی نہ پڑتی۔ اس لئے اُسے بنایا جاتا
 ہے اور وہ عدم کے مساوی چیز نہیں۔ کیونکہ عدم ہی خالق میں نہیں جو اُس سے
 صادر ہو۔ اس لئے خلق جب بھی واقع ہوگا عدم ہی پر واقع ہوگا اور مخلوق جب
 بھی بنے گا معدوم ہی بنے گا۔ کہ وہ بھی پہلے سے نہ تھا جیسے وجود کی حاجت
 پڑی خلق وجود پر واقع ہو ہی نہیں سکتا کہ وہ تو ذاتِ حق میں اول سے ثابت اور
 قائم ہے پس وجود کا تو اُس سے صدور ہوگا نہ کہ خلق اور عدم کا اُس کے فعل سے
 فعلی ہوگا نہ کہ صدور۔ اور یہ واضح ہے کہ خیر کا دوسرا نام وجود اور شر کا دوسرا نام
 عدم ہے، اس لئے اب اس دعوے میں کوئی تامل نہ ہرنا چاہیے کہ خلق جب
 بھی ہوگا شر ہی کا ہوگا نہ کہ خیر کا۔ اب اگر خلق شر خالق کے حق میں کوئی بُرائی
 یا بُری نسبت ٹھہرائے جس سے خالق کی تشریف مندی ضروری ہو جیسا کہ تقدیر مقرر
 ہیں تو اس کے یہ معنی ہونے کہ معاذ اللہ نفس تخلیق ہی کوئی بُرائی اور عیب ہے
 جس سے خالق کو منکر ہونا چاہیے کیونکہ خلق خیر تو باقی نہ رہا وہاں تو خلق کی جگہ
 صدور خیر نے لے لی خلق صرف شر ہی کا رہ گیا تھا۔ سو وہ بُرائی ٹھہر گیا اس لئے عقوبت
 یہ ہوگا کہ جب اصولِ تقدیر سے ذاتِ حق سے تخلیق ہی سے معرّی ہو گئی اور
 ظاہر ہے کہ ایسی حالت میں اُسے خالق کہنا ہی خلافِ حقیقت بلکہ ایک گستاخی

ٹھہر گیا۔

اب قدر یہ غور کریں کہ خلقِ شرکی نسبت سے وہ خدا کی تشریبہ کر کے جبکہ
 صریح سے صفتِ خالقیت ہی کو اس سے اٹا رہے ہیں تو کیا یہی وہ تشریبہ
 ہے جس کے بل بوتہ پر وہ اہل سنت کو ترکِ تشریبہ کا غلط دوسے رہے تھے ؟
 اس سے تو اہل سنت ہی اچھے رہے کہ انہوں نے خدا کو خالقِ مشرانِ حقیقت
 معنی میں اس کی شانِ تخلیق کو بھی ثابت کر دیا اور عدمِ زودِ مخلوق اور اس کے
 عدم اور آثارِ عدم کو خدا کی ذات سے الگ ان کو اس کی شانِ تشریبہ کو بھی
 ثابت کر گئے۔ حقیقت یہ ہے کہ قدمیہ نے خلقِ شرکی حقیقت کو سمجھا ہی نہیں
 انہوں نے خلقِ شر اور اتصافِ بانشر کے فرق کو نظر انداز کر کے معاملہ کو الجھا دیا۔
 وہ یہ نہ سمجھے کہ خلقِ شر کی نسبتِ خدا کی بارگاہ کے لئے کوئی بڑی نسبت نہیں بلکہ
 کمال کی نسبت ہے جو اس کی بارگاہ کے شایانِ شان ہے کیونکہ جب یہ واضح
 ہو گیا کہ خلق کے معنی عطاء و وجود کے ہیں تو خلقِ شر کے معنی عدم کو وجود
 دے دینے کے ہوئے اور وجود نہ شر ہے نہ شر کی نسبت اگر یہ کہا جائے کہ اس
 نے شر کو وجود کیوں دیا ؟ تو سوال یہ ہے کہ اس نے خیر کو وجود کیوں دیا ؟
 حاجت تو دونوں کو وجود دینے کی نہ تھی۔ پس اگر خیر کو کسی حکمت کی وجہ سے ظاہر
 کیا ہے اور وہ ہے مثلاً صفاتِ کمال کا اظہار تو یہی حکمت شر کو وجود دینے کی
 بھی ہے، وہاں بھی اظہارِ صفات ہی مقصود ہے۔ بعض صفات کا ظہور خیر کے نمایاں

ہونے سے ہو سکتا تھا اور بعض کا شر کے نمایاں ہونے سے، اگر اس سلسلہ میں اسلام کے پیدا کرتے کی ضرورت تھی تو کفر کی ایجاد کی بھی ضرورت تھی، اور اگر مسلم کو پیدا کر کے صفت انعام کا اظہار کرنا تھا تو کافر کو پیدا کر کے صفت غضب کا اظہار متعذر تھا اور اگر مسلم کو ٹھکانا دینے کے لئے جنت کی پیداوار کی ضرورت تھی، تو کافر کا ٹھکانا بنانے کے لئے جہنم کی بھی ضرورت تھی۔

وہ کارخانہ عشق از کفر ناکزیر است

دوزخ کراہی زور و گر بول، سب نباشد۔

بہر حال خلق شرعاً تو کیا ہوا وہ آفاقی ضروری اور اعلیٰ تر تھا جتنا کہ خلق خیر پس خلق شر یا اس کی نسبت کسی حالت میں بھی خالق کے لئے شر نہیں۔ ان اوصاف بالشر یعنی شر سے موصوف ہونا اور بالفاظ دیگر شریر ہونا بلاشبہ بڑا ہی صواب سے اس کی بازگاہ یا آس ہے پس کہاں شریر ہونا اور کہاں شریقل کو وجہ کی دولت بخشنا، اور وہ بھی حکمت و جماعت جس کی تفصیل آچکی اور بالخصوص جبکہ وہ شر بھی مجبوراً عالم کی نسبت سے خیر ہو جیسا کہ واضح ہو چکا ہے۔

بہر حال خلق شر شر نہیں اوصاف بالشر شر ہے جس سے وہ متزہ ہے۔ اس لئے قدر یہ کہ خلق شر کی نسبت کا نام لے کر اہل سنت اور ان کی شاہان متزہیب کو مطمئن کرنا محض تعصب بظہر۔ ورنہ لیکر انہوں نے جو خالق کی تشریح کا اصولی ٹھہرایا ہے اس کے ماتحت ایک نہیں کتنی ہی شرکی نسبتیں جو حاقی جناب میں لازم

آجاتی ہیں۔ انہوں نے بندہ کے افعال کی بُرائی بھلائی کی ذمہ داری سے باز رہا۔ حتیٰ کو پہلے کے نئے خالق افعال خود بندہ کو مان رہا ہے کہ وہ خود اپنے کئے کا ذمہ دار ہے تاکہ تکلیف شرعی اور کارخانہ سزا جیزا اپنی جگہ استوار رہے اور خدا کی بارگاہ تک کسی ظلم و ستم و غیور کی نسبت نہ ہو۔ لیکن اس بندے کو خالق مان کر اول تو شرک کی نسبت سے اُس کی بارگاہ و عدالت کو نہ پہچانے کیا خدا کے لئے کسی شریک کا کھڑا ہونا اور وہ بھی اُس کی صفت خاصہ یعنی احیاء و تخلیق میں کوئی خیر کی نسبت ہے؟ پھر یہ بندہ جب معصیت کرنے کے لئے چلتا ہے تو اگر خدا کو اس کی معصیت کا علم ہی نہیں کہ کائنات میں بندوں نے کیا فساد پھاڑا ہے تو یہ جہل ہے اور جہل کی نسبت کوئی خیر کی نصبت ہے اور اگر علم ہے تو پھر اگر اُسے اس کی معصیت سے بندے کو روک دینے کی قدرت ہی نہیں تو یہ عجز ہے اور عجز کی نسبت کوئی خیر کی نسبت ہے۔ اگر قدرت ہے اور پھر نہیں روکتا بلکہ کھلے بندوں شرک کا رخا جاری کرتے رکھنے پر راضی ہے تو یہ سناہت ہے اور سناہت کی نسبت کوئی خیر کی نسبت ہے۔

بلکہ سوال اور پڑنا یہ ہے کہ اگر اس معصیت سے وہ ناخوش تھا تو اس بندے میں معصیت کرنے کی توغیہ ہی آخر اُس نے کیوں رکھ دی تھیں کہ یہ سارے قہر ہی نسبتوں کے چلے؟ نیز جن اشیاء کے اعتناء سے اُس کے معاصی کو تعزیت ہوتی تھی انہیں پیدا ہی کیوں کیا تھا کہ ان بندوں کو ان کی

طرب و سخاوت ہوں اور عہد مبتلا نے معاصی نہیں۔

بہر حال اگر بقول تدریر اہل سنت کے مذہب پر ایک خلقِ مشرک نسبت
بارگاہِ الہی کی طرف مرقی تھی جو ان کے نزدیک مشرک اور شایع فتنہ کو بہہ لگانے
والی تھی تو ثور و قدریر کے مذہب پر ایک کے بجائے مشرک بلیدیوں نسبتیں چہل
عمر اور سخاوت اور تخلیقِ خاصیات سے وغیرہ پیدا ہوتی ہیں جن کا قیام متعلق علیہ ہے
بیس اس سے تو اہل سنت ہی کا مذہب اچھا رہا کہ جس پر کم فحشیات وارد
ہو سکے اور معروضات سابق پر غور کیا جاتے تو خلقِ مشرک نسبت کوئی جبری نسبت
ہی نہیں کہ اس سے فحشیات کا محل کہا جاسکے۔

قدیر نے اہل سنت کی خیر خواہی کر کے ہونے کہا کہ ہم افعالِ عباد سے
خدا کے ارادہ و علم کے تصور اور تخلیقِ افعال وغیرہ کے تعلق کی نفی اس لئے کرتے
ہیں کہ بندہ مجبور محض ثابت نہ ہو جس سے خدا قائل پر اگر وہ ظلم کا وجہ آئے
جیسا کہ خود اہل سنت بھی اسے مجبور محض نہیں مانتے بلکہ مختار جانتے ہیں۔ لیکن اگر
اس کے انھما کے بارے میں خدا کا علم سابق مان لیا گیا تو معلوم علم کے خلاف ہو
نہیں سکتا اس لئے بندہ مجبور ٹھہر جائے گا یا تقدیر سابق مان لی گئی تو مقدر نوشتہ
سابق کے خلاف بنا نہیں سکتا اور یہی جبر ہے تو بندہ جبری محض ثابت ہو جائے گا
اور تصور ہی بحیثیت شرعی اور سزا و جزاء کا سلسلہ اس مجبور محض کے حق تکمیل ہو جائے گا
جو تشریح حق کے خلاف ہے لیکن میں عرض کروں گا کہ علم سابق سے شئی کا معلوم

ہونا لازم آتا ہے۔ مگر ہذا لازم نہیں رہتا کہ وہ مسلوب الاختیار بھی ہو۔ اگر کسی فرد کی نسبت علم ہی خدا کا یہ ہو کہ وہ اختیار خود غلامی کا کرے گا تو اس سے باوجود علم خداوندی کے بندہ کا جبر کہاں سے لازم آجائے گا بلکہ اختیار لازم آئے گا۔ یا اسی طرح ارادہ سابق سے شئی کا مراد ہونا تو لازم آئے گا لیکن کاسب کا مجبور ہونا کیسے معلوم ہو جائے گا۔ کیا یہ نہیں ہو سکتا کہ خدا نے انسان کو ارادہ کی نسبت ارادہ ہی یہ فرمایا ہو کہ وہ اپنے بڑے عمل با اختیار خود کریں تو اس طرح خود ارادہ الہی سے انسان کا مختار ہونا ثابت ہوا کہ مجبور ہونا۔ اسی طرح تقدیر سے شئی کا مقدر ہونا لازم آتا ہے کہ وہ کسی سابقہ امانہ میں ہو اور اپنے خالق ہی مدد میں نہ ہونا ہو یہ کہ وہ جبراً روتا ہو اور بند اس کے مسلوب الاختیار ٹھہر جائے۔ کیوں کہ یہ بھی ممکن ہے کہ خدا نے مقدر ہی یہ کیا ہو کہ غلام بندہ غلام عمل یا ارادہ خود اور اختیار خود کر لیا تو اس صورت میں یہ تقدیر سابق ہی انسان کے لئے اختیار کے ثبوت کا ذریعہ بن جاتی ہے نہ کہ جبر و جبر محض کا طوطا زیادہ سے زیادہ یہ لازم آیا کہ بندہ کا ارادہ اور اختیار بھی مقدر اور انہی علم میں مقدر ہو اس سے اختیار عباد کا لزوم ثابت ہوتا ہے جو اس کے ثبوت کی مستقل دلیل ہے نہ کہ اس کا سلب اور بندہ کی میٹرنی۔ خلاصہ یہ ہے کہ قدر یہ ہے تو افعال عباد کے دور کنوں خلق اور کسب میں سے خلق کو نشانہ بنایا تاکہ بندے میں ان کے مفروض اختیار و مطلق پر آج نہ آئے۔

ادھر جبریت نے گھسب اور اختیاریہ عید کو نشانہ بنایا تاکہ بندے میں ان کا مفروضہ جبر محض نہ کہیں پاوہ ہوا ہو جائے۔ مثلاً اس قدر کہ بیان کردہ اشکال کو جس کی تفصیل ابھی گزری ہے انہیں نے اس آغاز سے ظاہر کیا کہ جبکہ بندہ اور اُس کے افعال کے بارے میں الہی ساقی تقدیر الہی قدیم اور ارادہ الہی الٰہی ہے تو بندے میں اُس سے جبر پیدا ہونا قدرتی ہے پھر بھی اگر وہ با ارادہ اور با اختیار مانا جائے اور اپنے افعال با اختیار خود کرے تو ارادہ الہی معطل ہو جائے گا اور یہ ممکن ہو جائے گا کہ ارادہ عید کے ماتحت خود اُس کی مراد تو چل جائے مگر مراد خداوندی رہ جائے حالانکہ ارادہ خداوندی سے مراد کائنات محال ہے۔ اسی طرح تقدیر الہی سے مقدر کا انحراف محال ہے اس لئے بندے میں ارادہ و اختیار ہی کا ہونا محال ہے نہیں عرض کر دوں گا کہ یہ اُس صورت میں ممکن ہے کہ بندے میں ارادہ مستقل مانا جائے لیکن اگر ارادہ و اختیار غیر مستقل مانا جائے جو ارادہ الہی اور اختیار الہی کے تحت میں ہرگز نہ تلفت کا سوال پیدا ہوتا ہے نہ انحراف و انفصال کا۔

اب رہا یہ کہ بندے کے ارادہ و اختیار کو خدا کے ارادہ و اختیار سے کیا علوق ہے؟ آیا اثباتِ رقی کا کہ خدا میں تو یہ صفات ثابت ہوں اور بندے میں بالکل منافی ہوں یا اثباتِ محض کا کہ دونوں میں سادی درجہ میں ہوں یا نفیِ محض کا کہ دونوں میں بالکل نہ ہوں۔ اس کی تفصیلات گزر چکی ہیں جن کا خلاصہ یہ ہے کہ جو نسبتِ بندے کی اور صفات کو صفاتِ خداوندی سے ہے، وہی نسبتِ اختیار

عہد کو اختیار مجبور سے ہے اور وہ نسبت ہے اصل اور ظلال اور حقیقت و مجاز کی۔
 کہ خالق میں یہ صفات اصل اور حقیقت میں۔ اور مخلوق میں ظلال و عکس اور مجاز و سراسر
 نسبت سے بندے کے اختیار کا یہ نسبت اختیار خداوندی کمزور و ضعیف، غیر مستقل
 اور عارضی ہونا لازم آتا ہے لیکن منفی اور معدوم ہونا لازم نہیں آتا کہ بندے کو مجبور،
 محض کہہ دیا جائے ورنہ پھر زندہ کی دوسری تمام صفات سمیع، بصیر، کلام، قدرت
 وغیرہ بلکہ بندے کی حیات اور وجود ہی سے انکار کر دیا جائے کہ جیسے اُس میں ارادہ
 اختیار نہیں کہ ارادہ اختیار اللہ کا ہے نہ کہ بندے کا، ایسے ہی اُس میں سمیع و
 بصیر وغیرہ بھی نہیں کہ وہ بھی اللہ ہی کا ہے بلکہ یہ زندہ زرخہ اور موجود بھی نہیں ہے
 کہ زندگی اور وجود کی بھی اللہ ہی کا ہے کہ یہ سارے اوصاف اُس میں ہیں یہ نسبت و اختار
 خداوندی مجازی ہی تو ہیں پس اگر مجاز کے معنی نفی کے ہو سکتے ہوں، اور بندے
 سے سمیع و بصیر وغیرہ کا ایک تخت انکار کر دیا جانا جائز ہو تو یہ بھی ممکن ہے کہ ارادہ
 اختیار کی بھی اُس سے نفی کر دیا جائے۔ لیکن غور کیجئے کہ ایک انسان جس میں نہ
 سماعت ہو نہ بصارت نہ اختیار و ارادہ ہو نہ قدرت حتیٰ کہ نہ حیات ہو نہ وجود
 تو آخر وہ ہے کہاں کہ اُس کے بارے میں موجود اور سمیع و بصیر ہونے کا عرف عام
 میں اعلان کیا جاتا ہے؟ اٹھا اُس کے ارادے و اختیار کی بخشش اُنھیں۔ اگر سچ
 مجاز کے معنی نفی محض کے تسلیم کرتے جائیں تو یہی وہ تسلیم نیست ہے کہ زندہ و رکن کمال
 عالم نہ خود موجود ہے نہ موصوف و صفات ہے اور نہ فاعل یا فعال۔ بلکہ محض وہی فرضی

اور خیالی ہے۔

غرض جبریہ نے تو بندے کے کسب و اختیار پر اعتراض کیا اور تقدیر نے خدا کے خلق اور ایجاب پر۔ اور اس طرح اہل سنت کے مذہب کے ان ذیل رکنوں کو مروج کرنا چاہا۔ لیکن انہیں سنہ کی کھانی پُری اور اہل سنت نے ان کے نظریات کو جس مذہب تک مجرمت کیا وہ اُس کے مدارک سے عہدہ برآ نہیں ہو سکتے۔

بہر حال نہ تو بندہ اینٹ پتھر ہے کہ مجبور محض نہلاتے جیسا کہ جبریہ نے کہا، اور نہ خالق ہے کہ مطلق کہلاتے جیسا کہ تقدیر نے کہا۔ اُسے بے اختیار محض کہنا تو بے وجود محض کہنا ہے حالانکہ وہ موجود ہے اور اُسے بے بی عرض کہنا بے عدم محض کہنا ہے حالانکہ وہ مخلوقِ عدم ہے۔ پس نہ تو وہ موجود مطلق ہے کہ اُس میں عدم کا نشان نہ ہو، اور نہ ہی عدم مطلق ہے کہ اُس میں وجود کا نشان نہ ہو اس لئے نہ تو وہ متنازع مطلق ہے کہ اُس میں جبر کا نشان نہ ہو اور نہ مجبور محض ہے کہ اُس میں اختیار کا نشان نہ ہو۔ بلکہ وجود و عدم کے اختلاط کی وجہ سے وہ اختیار و جبر کا ایک مرکب مجبور و مختار ہے جس میں کسی ایک جہت کا بھی انکار نہیں کیا جا سکتا۔

ان زقوں کی نظری اور فکری غلطایاں دیکھ کر حقیقتاً اہل سنت و ایمان کے اصحاب فکر، اعتدال نظر و صحت عقیدہ کا اندازہ ہوتا ہے کہ نہ انہوں نے بندہ

کہ وہی فرضی کہا بلکہ موجود مانا، پھر موجود مان کر کہ اسے مجبور محض کہا بلکہ مختار مانا۔
پھر مختار مان کر کہ اسے مختار مطلق کہا بلکہ محدود الاختیار مانا اور محدود الاختیار
مان کر کہ اسے مختار باختیار غیر مستقل مانا۔ باختیار مستقل نہیں مانا۔

پس اُن کے دعوے کا حاصل یہ ہوا کہ بندہ مختار منور ہے مگر باختیار غیر مستقل
و باختیار مطلق۔ وہ فاعل افعال یقیناً ہے مگر بدرجہ کسب نہ بدرجہ خلق۔ گویا
انہوں نے درحقیقت یہ دعویٰ کیا کہ بندہ موجود ہے مگر وجود غیر مستقل پس
ان کا یہ کہنا کہ وہ مستقل بالاختیار نہیں درحقیقت یہ کہنا ہے کہ وہ مستقل بالوجود
نہیں بلکہ جیسے اُس کا وجود علی اور عارضی ہے۔ ایسے ہی اُس کا اختیار بھی علی
اور عارضی ہے اور ظاہر ہے کہ اہل سنت کا یہ دعویٰ عقلی ہی نہیں بلکہ حسی اور مشاہدہ ہے
جو وفات کے عین بطریق اور میزان اعتدال میں بلا باہر سنگ تل جلتا ہے۔ کیونکہ اس
مخلوق الوجود والعدم بندے کی حقیقت جیب اس کے سوا کچھ نہیں کہ وہ خدا کی
خلق۔ بغیر پتہ عدم سے پہلے نہ آسکے، اور از خود موجود نہ ہو۔ تو بلاشبہ اُس کے
اقوال کے مخلوق المجبر و الاختیار ہونے کی حقیقت بھی اس کے سوا دوسری نہیں
ہو سکتی کہ وہ کسب عبد کے ساتھ خدا کی خلق بغیر پر وہ ظہور پڑا سکیں نہ یہ کہ بندہ
از خود انہیں ایجاد کر لے جبکہ یہ بندہ اپنی ذات کے حق میں مستقل بالوجود اور مستقل
بالاختیار نہیں تو فعل کے حق میں بھی مستقل بالاجاد اور مستقل بالاختیار نہیں
ہو سکتا۔ پس بندہ کا اختیاری فعل بھی خود اُس کی طرح مخلوق خداوندی ہونا اگر بشرط
کسب۔

پس اہل سنت والجماعت نہ تو جبریہ کی طرہ اتنی نفی پر آئے کہ بندہ سے
 کسیہ تک بھی نفی کر دیں، اور نہ قدیر کی طرح اسے اثبات پر آئے کہ بندہ سے
 خلق تک مان لیں کہ یہ بعض اقدار و تصرفات تھی۔ ایک صورت میں بندے کی عقل و تیز
 اور ارادہ و اختیار وغیرہ تمام وجودی صفات کی نفی ہو جاتی ہے اور ایک صورت میں
 بندے کے تمام عدلی تقاضے جبر و اہل کی نفی ہو جاتی ہے۔ اور یہ دونوں امور اس
 لئے بے اصل ہیں کہ ان سے بندے کے وجود اور عدم دونوں کی نفی لازم آتی ہے
 جو بلاشبہ بے اصل اور باطل ہے۔ پس جبریہ اقدار تو اپنے انفرادی اور نفسی
 تخلیقات کی وجہ سے مصداق ہیں اس آیت کے کہ:-

لَوْلَا تَطَلُّعٌ مِّنْ أَغْلَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَتْهُ هَوَاهُ
 وَكَانَ أَتَمًّا فَضَلًّا

اور ایسے شخص کا کہنا نہ مانئے جس کے قلب کو ہم نے اپنی یاد سے
 غافل کر رکھا ہے اور وہ اپنی نفسانی خواہش پر چلتا ہے اور اس کا
 رہنمائی حال حد سے گزر گیا ہے۔

اور اہل سنت امر قریض سے انگ ہو کر اپنے حقیقی اعتدال کی بدولت اس
 کے مصداق ہو گئے کہ ”وَقُلِ الْحَقُّ مَن رَّبُّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُكْفِرْ
 فَمَن شَاءَ فَلْيُكْفِرْ“

پس اہل سنت کا عقیدہ درحقیقت واقعات سے مستفاد ہے جس میں اصلیت

اور علیٰ ثبات ہے اور قدریہ و جبریہ وغیرہ کا نظریہ محض ان کے فلسفیانہ تعقل و آفرینی اور واقعات سے انکار یا بالے خبری کا نتیجہ ہے جو پہلے اصل و پہلے ثبوت اور باطل ہے گویا مناسب اہل سنت ایک مثبتیت اور وجودی کل طبع ہے کہ "اصلہا ثابت و فرعہا فی الشہادۃ" اور مذاہب اہل بدعت ایک منفی اور معدی کل طبع ہے کہ "اجتنت من فوق الارض ما لہا من قرار۔"

حاصل یہ ہے کہ اہل سنت کا مذہب اختیار و جبر اور کسب و خلق دونوں کو اپنے اندر لئے ہوئے ہے نہ نقطہ اختیار پر مبنی ہے نہ فقط جبر پر، پھر بعض کسب پر قائم ہے نہ منفی خلق پر پس انہوں نے مسئلہ تقدیر میں اختیار و جبر ثابت کر کے تو جبر کا رد کر دیا، اور جبر و جبر ثابت کر کے قدریہ کا ابطال کر دیا ہے کسب و جبر سے جبر پر فرد لگائی ہے اور خلق و کسب سے قدریہ پر۔ گویا ان دونوں متقابل مذاہب میں جو حیرت و حقیقت کا درجہ رکھتی تھی اُسے تو قبول کر لیا ہے اور جو حقتہ اُن کے افراط و تفریط اور فلسفیانہ تخیلات کی آمیزش سے تعلق رکھتا تھا اُسے رد کر دیا ہے۔ اس لئے قدرتی طور پر ان دونوں فرقوں کو اہل سنت کے مقابل آنا تھا کیونکہ ان فرقوں کا مدار ان حقائق پر نہ تھا جو ان سے اہل سنت نے بھیجیں بلکہ اُس افراط و تفریط پر تھا جسے اہل سنت نے رد کر دیا۔ سرود مقابل آتے اور اہل سنت پر مختلف شبہات کی بوچھاڑ شروع کر دی۔ قدریہ نے خلق کو نشانہ بنایا۔ اور جبر پر لے کسب کو۔ ایک نے جبر کو رد کیا اور ایک نے اختیار کو۔ لیکن حقائق

نے ان حیثیت کو رد کر دیا اور حقیقت نکھر گئی۔

خلاصہ یہ ہے کہ جو اختیار کا قصد وجود و عدم کے مسئلہ پر دائر ہے اختیار وجودی صفت ہے اور اُس کے حصص و آثار میں سے ہے اس لئے جس نوعیت کا چاہا وجود ہوگا ویسا ہی اختیار ہوگا اور جبر یعنی عدم اختیار کا حصہ اور اُس کے آثار میں سے ہے اس لئے جہاں جتنا عدم ہوگا اتنا ہی جبر ہوگا۔

حق تعالیٰ شانہ موجود اعلیٰ ہے جس میں عدم کا نشان نہیں، اس لئے اُس میں اختیار مطلق ہے جس میں جبر کا نشان نہیں تاہم مخلوق معدوم محض ہے جس میں وجود کا نشان نہیں۔ اس لئے اُس میں جبر محض ہے جس کے ساتھ اختیار کا نشان نہیں اور پیدا شدہ مخلوق وجود و عدم سے مرکب ہے۔ اس لئے اُس میں اختیار بھی ہے اور جبر بھی۔ بندہ میں عدم چونکہ اعلیٰ ہے اس لئے اُس پر جبر ہی اعلیٰ ہے اور وجود چونکہ عارضی اور غیر مستقل ہے اس لئے اختیار بھی غیر مستقل اور عارضی ہے عدم اور آثار عدم چونکہ مخلوق میں غالب اور محیط ہیں اس لئے جبر ہی مخلوق میں غالب ہے اور وجود چونکہ محدود اور قلیل ہے اس لئے اُس کا عارضی اختیار بھی محدود اور قلیل ہے۔

اگر جیسے کسی چیز کا عدم بغیر وجود آئے نمایاں اور متبادرت نہیں ہو سکتا کہ فی نفسہ عدم لاشعے محض ہے اس لئے بغیر وجود کا سہارا لئے ہوئے اُس کا چرچا بھی نہیں ہو سکتا جیسے دھوپ کے ٹکڑوں اور مریخ مثلت شکلوں کی گرداگرد کی

ظلمت بھی نور آفتاب سے ہی نمایاں ہوتی ہے از خود نہیں، اسی طرح بندے کے نفس کی برائی ظلمت اور افعال شر جو عدلِ اُسر میں بغیر افعالِ خداوندی کے جو وجودی آثار میں نمایاں نہیں ہو سکتے یعنی خلقِ الہی کے بغیر کسی عباد کوئی شے نہیں کہ از خود ظاہر ہوئے۔ قدر یہ ہے یہ تو دیکھ لیا کہ شر بندہ کی ہے مگر یہ تو دیکھا کہ اُس کے قابو کے لئے خلقِ الہی ضروری ہے۔ پس اس میں ایک جزو اگر تشریب کا تھا کہ عینِ شر کی نسبت بندے کی طرف جو تو دوسرا جزو عدم تشریب کا تھا کہ اس ظلمتِ شر کی تخلیق کو مستوجبِ کر دیا جائے بندہ کی طرف جو تیرہ واقعی ہے اور انکار کر دیا جائے خلقِ الہی کا جو از خود آتا ہے اور جس طرح نور و ظلمت سے مرکبِ شکل میں نور آفتاب کا ہوتا ہے اور ظلمت خود اس شکل کی، یہ ظلمت نہ آفتاب سے آتی ہے نہ اُس کی طرف جا سکتی ہے، ایسے ہی مخلوق جو تیرہ و شر سے مرکب ہے اُس کی بغیر خدا کی طرف سے ہے اور شر خود اُس کے ظلماتِ نفس سے نہ یہ شر خدا میں سے آتی ہے نہ اُس کی طرف جا سکتی ہے، الخیر

كله متك و ليله والشر ليس الیك ۛ

اور جیسے بندے کا وجود بغیر وجودِ خداوندی کے حرکت میں آئے حرکت نہیں کر سکتا اگر وہ محض سایہ وجود ہے نہ کہ اصل وجود۔ اسی طرح اختیارِ عباد بھی بلا اختیارِ خداوندی کے حرکت میں آئے حرکت نہیں کر سکتا اگر وہ مایہ اختیار ہے نہ کہ اصل اختیار۔ لیکن مستوجبِ بندہ ہی کی طرف ہر گاہ جیسے اور صفات وجودی و بصیر اور حیات وغیرہ باوجود غل و خلل و کس ہونے کے اُسی کی طرف مستوجب ہوتی ہیں نہ کہ خدا کی طرف

اختیارِ خدای کی حرکت و تصرف کو خلق کہیں گے جو اشیاء کو وجود دیتا ہے اور اختیارِ عبد کی حرکت یعنی استعمال اختیار کو کسب کہیں گے جو وجودِ ثبوتی کرتا ہے۔ مگر افعال جبکہ کسب کی طرف منسوب ہوتے ہیں نہ کہ خلق کی طرف اس لئے بندے کے افعال بندے ہی کی طرف منسوب ہوں گے۔ نہ کہ خدا کی طرف اور اُس سے متعلقہ مگر ذمہ بندے ہی کی ہوگی نہ کہ خدا کی۔ پھر جس طرح بندے میں خدا کی طرف سے وجود اس اشارے سے نہیں آسکتا کہ خدا کے وجود میں کمی پڑ جائے اور یہ وجود بندے اور خدا میں منقسم ہو جائے وہ خدا کی لامحدودیت باقی ضرور ہے۔ بلکہ بندے پر وجود خداوندی کا سایہ پڑتا ہے اور اصل وجود ذاتِ خداوندی ہی کے ساتھ قائم رہتا ہے، ایسے ہی اختیارِ عبد بھی خدا کی طرف سے اس طرح نہیں آتا کہ خود اُس کے اختیار میں کمی پڑ جائے یا بڑا رہ جائے جیسا کہ قدریہ دعویٰ میں بلکہ بطورِ تعلیٰ اور سایہ کے آتا ہے کہ اصل اختیار ذاتِ حق کے ساتھ قائم ہے۔ بندے میں محض اُس کا انعکاس ہوتا ہے جس سے انقسام اختیار یا استقلال اختیارِ عبد کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہو سکتا اور یہ وجود میں بھی ہو سکتا ہے حالانکہ وجود میں قدس یعنی تقسیم یا استقلال کے قائل نہیں۔ بہر حال بندے کے جبر و اختیار کا مسئلہ بندہ کے وجود و عدم کی نوعیت پر دانت ہے اور یہ نوعیت واضح ترین ہے۔ اس لئے جبر و اختیارِ عبد اور اُس کی تسبیحوں کا مسئلہ بھی واضح ہے۔ بہر حال اہلسنت والجماعت کا یہ دعویٰ کہ بندہ مختار بھی ہے اور غیر مختار بھی، پھر وہ مختار ہو کہ اختیارِ خداوندی کے دست و خلاق میں غلغلہ نہیں اور مجبور ہو کہ

عبدالغفار دہلوی کے خیال میں حاصح نہیں ایک ایسا مستقل فلسفہ ہے جس میں نہ اجتماع نہ
 ہے نہ ارتقاء فیضی جو ابتداء میں مصطفیٰ طور پر سرس ہوتا تھا بلکہ جیسے بندے کے
 ہر کمال کو خدا کے ہر کمال سے تعقید و احاطہ و جہت و مجاز اور اصل و ظل کی نسبت ہے
 وہی اختیار و عباد اور اختیار و خداوندی میں بھی نسبت قائم اس نسبت سے زندہ کی صفات
 کا استقلال لازم آتا ہے جیسا کہ تدریج بدعی ہیں نہ صفات عبد کا فقدان لازم آتا ہے
 جیسا کہ جبر بدعی ہیں بلکہ بندے کے لئے دہری صفات ثابت ہوتی ہیں مگر غیر مستقل
 چونکہ بندے کے افعال کی نسبت کو بندے سے روکتی ہیں اور نہ خدا کی نسبت بہہ حائل
 ہوتی ہیں نہ بندے کے مختلف ہونے میں مانع ہیں اور نہ سلسلہ معجزات ہی میں ان سے
 فرق پڑتا ہے۔

غرض جیسا کہ بندہ کی ان مجازی صفات سے و بصر کلام اور حیات وغیرہ
 سے خدا کی ان حقیقی اور ذاتی صفات کا اطلاق و عموم اور لامحدودیت میں کوئی
 فرق نہیں آتا اور نہ ہی بندہ ان مستثنیٰ ٹھہرتا ہے کہ وہ ان میں مستقل ہو جائے اور نہ
 اسی بندہ کی ان صفات سے سرزد شدہ افعال البصار و سماع و حکم اور حرکت و سکون
 وغیرہ خدا کے افعال ٹھہرتے ہیں بلکہ بندے ہی کے رہتے ہیں اور پھر بھی ان مجازات کا
 باطنی رشتہ حقیقی عوالم کے تحت خدا ہی سے رہتا ہے، ایسے ہی بندہ کے اس مجازی
 اور خلقی اختیار سے نہ خدا کے اختیار مطلق میں کوئی فرق پڑتا ہے نہ بندہ اس میں خدا سے
 مستثنیٰ اور مشعل ہر حرکت مستقل بالاختیار ہو سکتا ہے کہ مجاہد بہر حال مجاہد ہے کہ کمال ہی

ہم تک حقیقت ہو اور نہ ہی اس مجازی اختیار سے سرزد شدہ فعل خواہ وہ خیر کا ہو یا شر کا خدا کا فعل ہوگا کہ یہ جملہ اختیار عید سے صادر شدہ ہے مگر وہ اختیار مجازی ہی ہے کہ بندہ خود ہی اپنی ذات سے محاذ ہے اور پھر وہ موجود بھی ہے اور مشاہد الہیہ بھی نیز پھر بھی بندہ کے ان اختیاری افعال کا رشتہ خدا کے حقیقی افعال سے منقطع نہیں ہوتا بلکہ اندرونی عوامل کے ماتحت اُسی کی صفات فعل سے وابستہ رہتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ حجب بالا جمال بندے میں اختیار میں جوہر وجود عقلاً بلکہ حسیاً ثابت ہو گیا جس پر کلیت شرعی کا مدار اور سرگزشت کا اعتبار اور جبر بھی جوہر عدم اصلی قائم رہا جس پر مسامحات شرعی کا مدار ہے تو مسئلہ تقدیر جس کا فیصلہ اختیار عید کی نوعیت پر دائر تھا حل ہو گیا اور اس لئے اُس پر ایمان لانا کوئی غیر معقول یا محض جبری بات نہ رہی اور ظاہر ہے اور اس حد تک مسئلہ میں کوئی پیچیدگی اور الجھن نہیں۔ الجھن ہے ترتیل میں ہے اور وہ بھی عقول عام کی کمزوری کے سبب۔ سوال کے سمجھنے کا انسان کو نہ کلفت نہیں پایا گیا بلکہ شفقتاً ان میں حوض کرنے کی اور پر سے نجات بھی فرمادی گئی۔ اس لئے مسئلہ تقدیر کو جزو ایمان چاہنا اجمالاً اور اس میں خوض کرنے سے گریز کرنا تفصیلاً کوئی منہاجم اور متعارض حقیقت نہ رہی اور اس میں بھی اہل ملت نے وحدانی اور مسلک توہم اختیار کیا۔

ان تمام حقائق کو سامنے رکھ کر اگر انصاف سے غور کیا جائے تو اہل

کے مسلک میں کوئی بھی پیچیدگی اور الجھن یا نقیضین کا اجتماع و ارتجاع یا کونیا احتمال اور اشکال محسوس نہیں کیا جاسکتا جو ابتدائے بحث میں محسوس ہوتا تھا۔ کیونکہ حقیقت اور واقعیت میں قدرتا پیچیدگی یا تناقض ہوتا ہی نہیں۔ لہذا یہ کہ حقیقت ہی الجھنوں کے سامنے آئے اور فکر صحیح پر تحقیقات کا بیج و بیج جاری تن جائے۔ ہاں پیچیدگی اگر ہے تو بلاشبہ قدر یہ اور حیرتہ نیز قسم اہل بدع کے مسلکوں میں ہے۔ کہ وہ بندے کو مخلوق مان کر یا تو اسے خالق کی مدد میں پہنچا دیتے ہیں جو بلاشبہ اجتماع نقیضین ہے کیوں کہ مخلوقیت تو مخلوق کی ہر بات کے عدم استقلال کو چاہتی ہے خواہ اس کی ذات ہر یا صفات و افعال اور خالقیت اس کے استقلال ملی کی متقاضی ہے پس ایک ہی شے کو مخلوق بھی کہنا اور خالق بھی مستقل بھی جانتا اور غیر مستقل بھی، اکھلا ہوا اجتماع نقیضین نہیں ہے تو اور کیا ہے؟

۱۔ یا پھر بندے کو مخلوق کہہ کر خالق کی نفی کر دیتے ہیں جیسا کہ حیرتہ نے کیا کہ بندے کو مجبور نفس اور بے اختیار مانا۔ جس کے معنی یہ ہو گئے ہیں کہ اس میں اختیار پیدا ہی نہیں کیا گیا۔ اہل اختیار آثار و لوازم وجود میں سے تھا تو یہ دعویٰ مراوفا ہوا اس کے کہ گویا اسے وجود دیا ہی نہیں گیا اور وہ تا حال عدم سابق ہی کے پردوں چھپا ہوا ہے وہ خود کے دائرے میں ابھی تک آیا ہی نہیں مگر پھر بھی وہ اس کے احوال و حالات سے بحث کر کے اسے احکام کا موضوع بھی بنا رہے ہیں جس کے معنی یہ ہیں کہ وہ معدوم نہیں اور عدم کے دائرے سے نکلا ہوا ہے پس ایک ہی چیز کو موجود بھی نہ ماننا اور معدوم بھی نہ کہنا کیا اکھلا ہوا ارتجاع نقیضین نہیں ہے؟ پس اجتماع و ارتجاع

تقیضین کا الزام دیا تو اہل سنت کو جاہل تھا لیکن مسر خود ان کے پڑا ہوا ہے۔
 ”وہ الزام ان کو دیتے تھے قصور اپنا نکل آیا“

اور ظاہر ہے کہ محال سے بڑھ کر جمہور کی اور کس چیز میں ہو سکتی ہے پس
 اہل سنت کے مذہب پر اگر چند عقلی شبہات وارد بھی ہوتے تھے جو شلہ کی باہرگی
 اور نزاکت کا تقاضا ہے نہ کہ مذہب کی کمزوری کا تو اہل بدعت کے مذہب پر ایک
 دو نہیں جیسویں اختلافات جو کم کر رہے ہیں جو ان کے مذہب کی غیر مقبولیت کا کھلی
 دلیل ہے۔

”وآپ اپنے دام میں مٹیا دیا گیا“

نقل کوٹہ ہوں نے عقل کی بدولت اور تقدیر کو اپنی تدبیر کے بل بوتے
 پر خیر یا دکھا تھا تو فیجہ یہ کیا کہ ان کے مذہب میں نہ نقل رہی نہ عقل، بلکہ صرف
 تحقیق و ظن رکھا، وان الظن لا یغنی عن الحق شیئاً اب غور کیجئے کہ قدر یہ جہ
 وغیرہ نے مسئلہ تقدیر میں ناواجبی عرض کر کے بحث تو اٹھائی تھی۔ اللہ کو خالق
 اور بندے کو مخلوق مان کر خالق کی تنزیہ و تقدیس اور بندہ کو اُس سے دبا و
 تسبیح دینے کے لئے اور حتم کی خدا کے انکار، خدا کے کمالات کے انکار اور
 خدا کے انحال کے انکار پر، گویا نتیجہ بحث میں ثابت ہوا کہ ان کے یہاں تنزیہ
 کے معنی احماد کے تھے۔

ظاہر ہے کہ اہلیات کے معنی مساقی میر جن کا مار نقل صیح اور اتباع و

انخلاص پر ہے جس میں سچے عقل سلیم منطقی ہوتی ہے بعض فلسفہ آہائی اور نیل آفرینی کی راہ سے گھسنے اور شاہدہ حقائق کو مافیہ تکمیر سے خالی خیال طور پر حل کرنے کی کوششوں کا نتیجہ اس کے سوا اور کیا ہو سکتا تھا کہ حقیقت نکالیں سے اوجھل ہو جائے اور نہ ہوتا بزرگ حقیقت سامنے آکر دماغ کو پرانہ کر دیں جنہیں فریب خوردہ دماغ حقیقت سمجھتے رہیں۔ اور واقعی حقیقت سے کبھی روشناس نہ ہوں سے

”چوں ندیدند حقیقت مرہ انشا زندقہ“

اس لئے خدا ”مذہب کے حصہ میں دماغی گردشوں اور فکری الجھنوں کے سوا کچھ نہ آیا۔ لیکن اہل لغت و الجماعت اور محققین دین و انبیاء کے ضابطہ بازوں یعنی عقل بصیرت و انوار من اتبعنی کا سہارا لے کر اور نام نہاد عقل کی عمل فرستوں یعنی فوجوا بعد عندھم من علم کے غور سے الگ ہو کر جب اس نازک اور پیچیدہ مقام میں بے لوث ہو کر داخل ہوئے اور فانی کے ساتھ دامن بچا کر باہر آئے اور اس آمد و رفت میں اعتدال سے سسٹم کی دونوں سمتوں کو دیکھا۔ انفرادی طرف ٹھیکے نہ تقریب کی جانب متوجہ ہوئے، بلکہ صرف درمیان کی معتدل حقیقت ہی کو سامنے رکھ کر اپنی پوری باطنی بینائی کو اسی پر جمادیا تو انہیں شخص کے بجائے حقیقت کا جمال جہاں آراء نظر آگیا اور انہوں نے بندے اور خدا کا درمیانی ربط کو دیا اور خدا اور بندے کے امتیاز کی نوعیت اور ان کی اپنی نسبت و اشکاف کر دی ایک طرف شانِ عبودیت کو سامنے رکھا اور دوسری طرف شانِ الوہیت کی تشریح

تقدیس کو نگاہوں سے اوجھل رہے دیا اور یہ ثابت ہو چکا کہ تنزیہ کے معنی مخلوق کو خالق سے منقطع کر دینا یا خالق کو ان کے مخلوق کی نفی کر دینے یا مخلوق کو مخلوق کہہ کر خالق کے کمالات مستفاد کی نفی کر دینے یا کمالات خالق کو سامنے لاکر مخلوق کے غیر مستقل کمالات کو مٹا دینے یا مخلوق کو خالق اور خالق کو مخلوق کہہ دینے کے نہیں بلکہ مخلوق کو خالق سے مربوط سمجھ کر دونوں کے دونوں کے حقیقی منصب کو کھول دینے اور دونوں کی درمیانی نسبت کے اختلاف کر دینے کے ہیں پس پیچیدگیوں کا الزام دینے والے تو پیچیدگیوں کا شکار ہو کر رہ گئے اور جن پر پیچیدگیوں کا الزام تھا وہ ہر پیچیدگی سے صاف بچ نکلے اور کامیاب ہو گئے۔

غرض اس جامع الاضداد وبالائے عقل مستند کو اس خوبی اور مستندیت سے دنیا کے سامنے پیش کیا کہ اسلام کا سب سے زیادہ عقول مستند ہی مسئلہ تقدیر نظر آئے گا۔ اور اس مسئلہ کی مخالفت جہتوں کی غیر مستندیت کو اس وجہ واضح کیا کہ ان اعتراضی مسکوں سے زیادہ کوئی مسئلہ غیر مستند اور اس کے معنیوں سے زیادہ خفیت النقل اور شبک دماغ کوئی نہ رہا۔ خواہ وہ قدیم ہوں یا جبریت اور مفسطامیر۔ اہل سنت میں اس عقیدہ لا یمثل کو حل کرنے والے محقق جہتوں لئے شد کو خود سمجھ کر دہ سروں کو نہ صرف سمجھا ہی دیا ہے بلکہ اسے پانی بنا کر علق کے نیچے آنا دیا ہے۔ مصلحت اور خلف میں بکثرت پیدا ہوئے اور اپنے اپنے در میں انہوں نے اپنے مسئلہ سے متعلق امکالات کو جو وقت کی پیداوار تھے وقت ہی کی زبان میں سمجھا کر مسک کی

محققانہ نظر یہی ہیں۔ جیسے سلف میں حضرت علی ابن عباسؓ، حسن بصریؒ وغیرہ پھر
 ثرون مابعد میں اشعریؒ، غزالیؒ، سائریؒ، شیخ اکبرؒ، عارف رومیؒ وغیرہ۔ پھر ثرون متاخرہ
 میں مجدد عصر ہندیؒ، امام ولی الملک شاہ عبدالعزیزؒ وغیرہ۔ پھر ان کے اختلاف و شدید
 حکیم الاسلام مولانا محمد قاسم نانوتویؒ، مکیؒ، دارالعلوم دیوبند، وغیرہ وغیرہ اکابر اہل حق
 ہیں جنہوں نے اس مسئلہ پر زبان و قلم اٹھایا اور مسند کا حق ادا کر کے دوسروں کے
 حق میں اسے جہنم بنا دیا۔ ان ہی اکابر کے اختلاف سبب ہیں جو افراد مسند کو سمجھا دینے
 اور اسے حاکم کر دینے پر قلم اٹھا سکتے ہیں۔ و بادئہ التوفیق۔

محمد عتیق عثمانی

مہتمم دارالعلوم دیوبند

۲۹ رمضان المبارک ۱۳۶۸ھ

بالحق

ارزان اور خوبصورت نئی مطبوعات

- ۱۔ اہم والعلماء : علامہ ابن عبد البر کی مشہور کتاب کا اردو ترجمہ مجدد نمبر
 ۲۔ سوانح مولانا دردم : مولانا سید اصغر حسین
 ۳۔ حدیث رسول کا ترجمہ معیار : مولانا قاری محمد طیب صاحب مکتبہ
 ۴۔ محاذوں میں جمہور کے احکام : حضرت گنگوہی و حضرت عتافری
 ۵۔ حیات مجھے علیہ السلام : مولانا محمد ادریس کاندھلوی
 ۶۔ ختم نبوت :
 ۷۔ اصول دعوت اسلام : مولانا قاری محمد طیب صاحب مکتبہ
 ۸۔ دست حبیب : مولانا سید اصغر حسین
 ۹۔ سبیل الرشاد : حضرت گنگوہی
 ۱۰۔ مسائل طیبہ : مولانا حسین احمد مدنی
 ۱۱۔ مکتوبات اہل ادب : حاجی امداد اللہ مہاجر مکی
 ۱۲۔ دیوبند سے بریلی تک : مولانا ابوالاعلیٰ عثمانی مدظلہ
 ۱۳۔ اذان اذاعت : مولانا سید اصغر حسین
 ۱۴۔ اذنان القرآن : حضرت گنگوہی
 ۱۵۔ اسلام کا اخلاقی نظام : مولانا قاری محمد طیب

آج ہی طلب فرمائیے : ادارہ اسلامیات ، ۱۹۰ - انارکلی لاہور



دارالعلوم اسلامیہ

○ مریٹا، تحصیل منٹھن، ضلع روڈ، لاہور ————— فون: ۴۲۳۳۱۲، ٹیکس: ۴۲۳۴۸۵، ۴۲۳۳۱۲
 ○ ۱۹۰، انارکلی، لاہور، پاکستان ————— فون: ۴۲۳۳۹۹۱ - ۴۲۵۳۲۵۵
 ○ سوہن روڈ - پتاکہ بازار، کراچی ————— فون: ۴۴۲۳۰۱